

التفسير الحميم

للإمام

الشيخ الشاذلي



OLIN

BP

130

.4

R 35

Jul 2 '78



Provided by the  
Library of Congress  
PL 480 Program



3 1924 059 116 651

⑦

1R-AR-85-931419

V.7-8,

DATE DUE

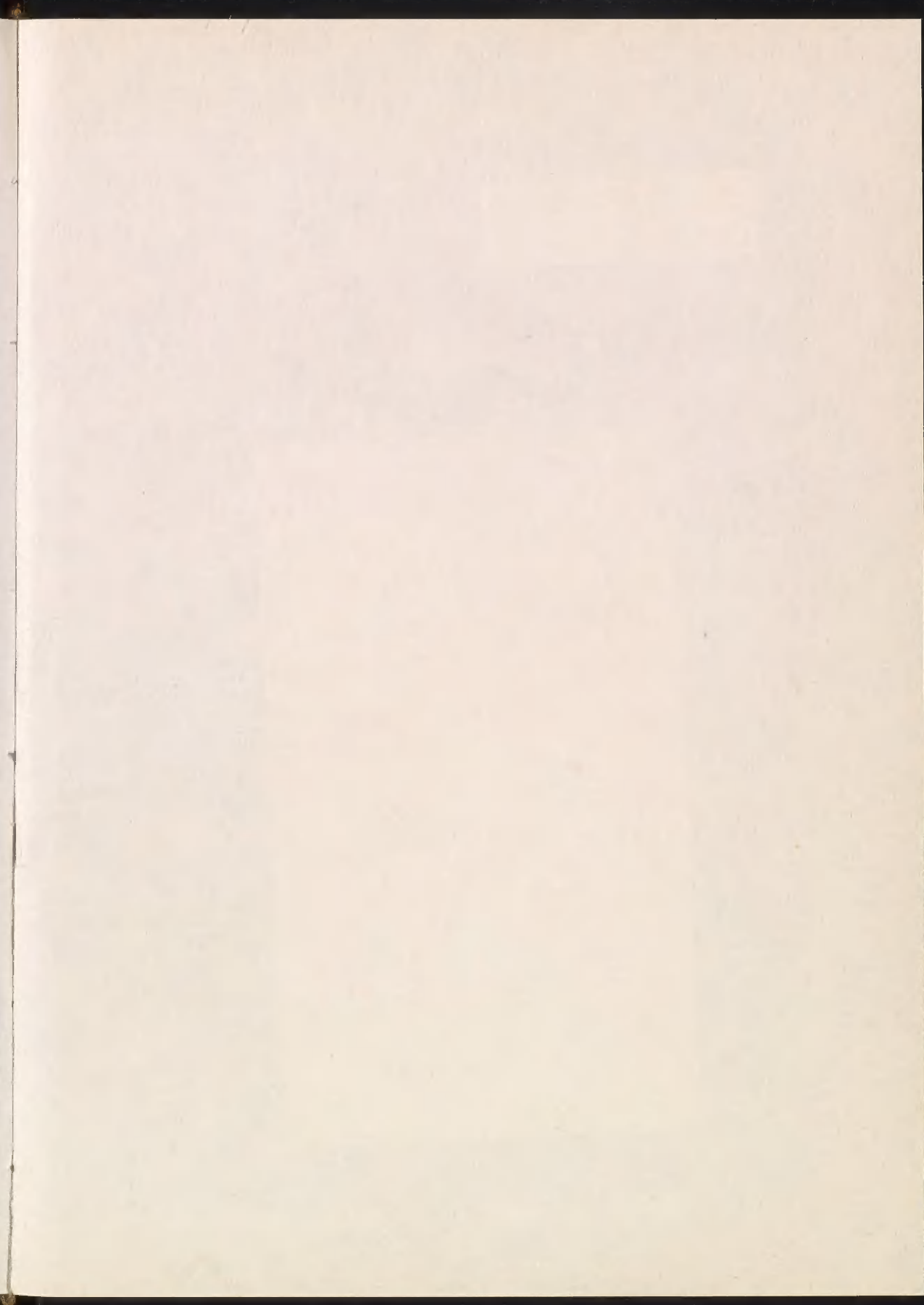
~~OCT 17 1994~~

~~AUG 07 1995~~

~~SEP 0 2009~~

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.





التفسير الكبير

للأمام

الحفّاظ السّاري

للجزء السّابع

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ  
وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ  
وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ  
وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ «٢٥٥»

قوله تعالى ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السماوات وما في الأرض من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السماوات والأرض ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم﴾

اعلم أن من عاداته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أنه يخطط هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض ، أعني علم التوحيد ، وعلم الأحكام ، وعلم القصص ، والمقصود من ذكر القصص اما تقرير دلائل التوحيد ، واما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف ، وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لا إبقاء الانسان في النوع الواحد ، لأنه يوجب الملل ، فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه يشرح به الصدر ويفرح به القلب . فكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر ، وانتقل من تناول طعام لذيق إلى تناول نوع آخر ، ولا شك أنه يكون ألد وأشهى ، ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص مارآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق بعلم التوحيد ، فقال (الله لا إله إلا هو الحي القيوم) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في فضائل هذه الآية . روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال



«ما قرئت هذه الآية في دار إلا اهتجرتها الشياطين ثلاثين يوماً ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة وعن علي أنه قال : سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول «من قرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة إلا الموت ، ولا يواظب عليها إلا صديق أو عابد ومن قرأها إذا أخذ مضجعه آمنه الله على نفسه وجاره وجار جاره والآيات التي حوله» وتذاكر الصحابة أفضل ما في القرآن ، فقال لهم علي : أين أنتم من آية الكرسي ، ثم قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم «يا علي سيد البشر آدم ، وسيد العرب محمد ولا نخر ، وسيد الكلام القرآن ، وسيد القرآن البقرة ، وسيد البقرة آية الكرسي» وعن علي أنه قال : لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنظر ماذا يصنع ، قال فجئت وهو ساجد يقول : يا حي يا قيوم . لا يزيد على ذلك ، ثم رجعت إلى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك ، فلا أزال أذهب وأرجع وأنظر إليه ، وكان لا يزيد على ذلك إلى أن فتح الله له

واعلم أن الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكما كان المذكور والمعلوم أشرف كان الذكر والعلم أشرف ، وأشرف المذكورات والمعلومات هو الله سبحانه بل هو متعال عن أن يقال : أنه أشرف من غيره ، لأن ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكله ، وهو مقدس عن مجانسة ما سواه ، فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه ، كان ذلك الكلام في نهاية الجلال والشرف ، ولما كانت هذه الآية كذلك لا جرم كانت هذه الآية بالغة في الشرف إلى أقصى الغايات وأبلغ النهايات

(المسألة الثانية) اعلم أن تفسير لفظة (الله) قد تقدم في أول الكتاب ، وتفسير قوله (لا إله إلا هو) قد تقدم في قوله «وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو» بقى ههنا أن نتكلم في تفسير قوله (الحي القيوم) وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه كان يقول : أعظم أسماء الله (الحي القيوم) وما روينا أنه صلوات الله وسلامه عليه ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر ، يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحته ، وتقديره ومن الله التوفيق : أنه لا شك في وجود الموجودات فهي إما أن تكون بأسرها ممكنة ، وإما أن تكون بأسرها واجبة وإما أن تكون بعضها ممكنة وبعضها واجبة لا جائز أن تكون بأسرها ممكنة ، لأن كل مجموع فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزاء هذا المجموع ممكن ، والمفتقر إلى الممكن أولى بالامكان ، فهذا المجموع يمكن بذاته وكل واحد من أجزائه ممكن وكل ممكن فانه لا يترجح وجوده على عدمه إلا لمرجح مغاير له ، فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعاً وبحسب كل واحد من أجزائه إلى مرجح مغاير له وكل ما كان

مغايراً لكل الممكنات لم يكن ممكناً ، فقد وجد موجود ليس بممكن ، فبطل القول بأن كل موجود ممكن وأما القسم الثانى وهو أن يقال : الموجودات بأسرها واجبة فهذا أيضاً باطل ، لأنه لو حصل موجودان ؛ كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين فى الوجوب بالذات ومتغايرين بالنفى ، وما به المشاركة مغاير لما به الممايزة ، فيكون كل واحد منهما مركباً من الوجوب الذى به المشاركة ، ومن الغير الذى به الممايزة ، وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئه وجزء غيره ، وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ، وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته . فلو كان واجب الوجود أكثر من واحد لما كان شئ منها واجب الوجود وذلك محال ، ولما بطل هذان القسمان ثبت أنه حصل فى مجموع الموجودات موجود واحد واجب الوجود لذاته ، وأن كل ماعداه فهو ممكن لذاته ، موجود بإيجاد ذلك الموجود الذى هو واجب الوجود لذاته . ولما بطل هذان فالواجب لذاته موجود لذاته وبذاته ، ومستغن فى وجوده عن كل ماسواه ، وأما كل ماسواه فمفتقر فى وجوده وماهيته إلى إيجاد الواجب لذاته ، فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقوم كل ماسواه فى ماهيته وفى وجوده . فهو القيوم الحى بالنسبة إلى كل الموجودات ، فالقيوم هو المتقوم بذاته ، المقوم لكل ماعداه فى ماهيته ووجوده ، ولما كان واجب الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة إلى الكل ، ثم انه لما كان المؤثر فى الغير إما أن يكون مؤثراً على سبيل العلية والایجاب واما أن يكون مؤثراً على سبيل افعال والاختيار ، لاجرم أزال وهم كونه مؤثراً بالعلية والایجاب بقوله (الحى القيوم) فان «الحى» هو الدراك الفعال ، فبقوله «الحى» دل على كونه عالماً قادراً ، وبقوله «القيوم» دل على كونه قائماً بذاته ومقوماً لكل ماعداه . ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة فى علم التوحيد

﴿فأولها﴾ أن واجب الوجود واحد بمعنى أن ماهيته غير مركبة من الأجزاء . وبرهانه أن كل مركب فانه مفتقر فى تحققه إلى تحقق كل واحد من أجزائه وجزؤه غيره ، وكل مركب فهو متقوم بغيره . والمتقوم بغيره لا يكون متقوماً بذاته ، فلا يكون قيوماً ، وقد بينا بالبرهان أنه قيوم وإذا ثبت أنه تعالى فى ذاته واحد ، فهذا الأصل له لازمان : أحدهما : أن واجب الوجود واحد بمعنى أنه ليس فى الوجود شيان كل واحد منهما واجب لذاته ، إذ لو فرض ذلك لاشتراكا فى الوجوب وتبايناً فى التعين . وما به المشاركة غير مابه المباينة ، فيلزم كون كل واحد منهما فى ذاته مركباً من جزأين ، وقد بان أنه محال

اللازم الثانى : أنه لما امتنع فى حقيقته أن تكون مركبة من جزأين امتنع كونه متحيزاً ، لأن



كل متحيز فهو منقسم ، وقد ثبت أن التركيب عليه ممتنع ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة ، لأنه لا معنى للمتحيز إلا ما يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ، وإذا ثبت أنه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع أن يكون له أعضاء وحركة وسكون

﴿وثانيها﴾ أنه لما كان قيوماً كان قائماً بذاته ، وكونه قائماً بذاته يستلزم أمور

﴿اللازم الأول﴾ أن لا يكون عرضاً في موضوع ، ولا صورة في مادة ، ولا حالاً في محل أصلاً لأن الحال مفتقر إلى المحل ، والمفتقر إلى الغير لا يكون قيوماً بذاته

﴿واللازم الثاني﴾ قال بعض العلماء : لا معنى للعلم الاضطرورية حقيقة المعلوم للعالم ، فإذا كان قيوماً بمعنى كونه قائماً بنفسه لا بغيره كانت حقيقته حاضرة عند ذاته وإذا كان لا معنى للعلم الاضطروري وجب أن تكون حقيقته معلومة لذاته فاذا كانت معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره ، ولأننا بينا أنه قيوم بمعنى كونه مقوماً لغيره ، وذلك لتأثير أن كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وأن يكون له شعور بفعله ، وإن كان بالاجاب لازم أيضاً كونه عالماً بكل ماسواه ، لأن ذاته موجبة لكل ماسواه وقد دللنا على أنه يلزم من كونه قائماً بالنفس لذاته كونه عالماً بذاته ، والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، فعلى التقديرات كلها يلزم من كونه قيوماً كونه عالماً بجميع المعلومات

﴿وثالثها﴾ لما كان قيوماً لكل ماسواه ، كان كل ماسواه محدثاً لأن تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع أن يكون حال بقاء ذلك الغير لأن تحصيل الحاصل محال ، فهو إما حال عدمه ، وإما حال حدوثه ، وعلى التقديرين وجب أن يكون الكل محدثاً

﴿ورابعها﴾ أنه لما كان قيوماً لكل الممكنات استندت كل الممكنات إليه إما بواسطة أو بغير واسطة ، وعلى التقديرين كان أقول بالقضاء والقدر حقاً ، وهذا بما قد فصلناه وأوضحناه في هذا الكتاب في آيات كثيرة فانت أن ساعدك اتوفيق وتأملت في هذه المعاهد التي ذكرناها علمت أنه لا سبيل إلى الإحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الإلهي . الإ بواسطة كونه تعالى حياً قيوماً فلا جرم لا يبعد أن يكون الاسم الأعظم هو هذا ، وأما سائر الآيات الإلهية ، كقوله ( وإلهم إله واحد لا إله إلا هو ) وقوله ( شهد الله أنه لا إله إلا هو ) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند ، وأما قوله ( قل هو الله أحد ) ففيه بيان التوحيد بمعنى نفى الضد والند ، وبمعنى أن حقيقته غير مركبة من الأجزاء ، وأما قوله ( إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض ) ففيه بيان صفة الربوبية ، وليس فيه بيان وحدة الحقيقة ، أما قوله ( الحي القيوم ) فانه يدل على الكل ، لأن كونه قيوماً يقتضي أن يكون قائماً بذاته ، وأن يكون مقوماً لغيره وكونه قائماً بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفى الكثرة في

حقيقته ، وذلك يقتضى الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضى نفي التحيز وبواسطته يقتضى نفي الجهة وأيضا كونه قيوما ، بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضى حدوث كل ماسواه ، جسما كان أو روحا ، عقلا كان أو نفسا ، ويقتضى استناد الكل اليه . و انتهاء جملة الأسباب والمسببات اليه ، وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر ، فظهر أن هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي ، فلا جرم بلغت هذه الآية في الشرف إلى المقصد الأقصى ، واستوجب أن يكون هو الاسم الأعظم من أسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين أنه حي قيوم ، أكد ذلك بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) والمعنى : أنه لا يغفل عن تدبير الخلق ، لأن القيم بأمر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل أمر الطفل ، فهو سبحانه قيم جميع المحدثات ، وقيوم الممكنات ، فلا يمكن أن يغفل عن تدبيرهم ، بقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) كالتأكيدي لبيان كونه تعالى قائما ، وهو كما يقال لمن ضيع وأهمل : انك لو ستان نائم ، ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته ، مقوما لغيره . رتب عليه حكما ، وهو قوله (له ما في السموات وما في الأرض) لأنه لما كان كل ماسواه انما تقومت ماهيته ، وانما يحصل وجوده بتقويمه وتكوينه وتخليقه ، لزم أن يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له ، وهو المراد من قوله (له ما في السموات وما في الأرض) ثم لما ثبت أنه هو الملك والمالك لكل ما سواه ، ثبت أن حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الأشياء حكم إلا باذنه وأمره . وهو المراد بقوله (من ذا الذي يشفع عنده إلا باذنه) ثم لما بين أنه يلزم من كونه مالكا للكل ، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه ، بين أيضا أنه يلزم من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ، أن لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه إلا باذنه ، وهو قوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم) وهو اشارة إلى كونه سبحانه عالما بالكل ، ثم قال (ولا يحيطون بشيء من علمه) وهو اشارة إلى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات . ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي الأرض . بين أن ملكه فيما وراء السموات والأرض أعظم وأجل . وأن ذلك مما لا تصل اليه أوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء إلى أدنى درجة من درجاتها خيالات المتخيلين . فقال (وسع كرسيه السموات والأرض) ثم بين أن نفاذ حكمه وملكه في الكل على نعت واحد . وصورة واحدة . فقال (ولا يؤده حفظهما) ثم لما بين كونه قيوما بمعنى كونه مقوما للمحدثات والممكنات والمخلوقات . بين كونه قيوما بمعنى قائما بنفسه وذاته . منزها عن الاحتياج إلى غيره في أمر من الأمور . فتعالى عن أن يكون متحيزا حتى يحتاج إلى مكان ، أو متغيرا حتى يحتاج إلى زمان . فقال (وهو العلي العظيم) فالمراد منه العلو والعظمة . بمعنى أنه لا يحتاج إلى غيره في أمر من الأمور . ولا يناسب غيره في



صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت ، فقوله «وهو العلي العظيم» إشارة إلى ما بدأ به في الآية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ، ومن أحاط عقله بما ذكرناه علم أنه ليس عند العقول البشرية من الأمور الالهية كلام أكمل ، ولا برهان أوضح مما اشتملت عليه هذه الآيات وإذا عرفت هذه الأسرار ، فلنرجع إلى ظاهر التفسير

أما قوله «الله لا إله إلا هو» ففيه مسألتان

«المسألة الأولى» «الله» رفع بالابتداء ، وما بعده خبره

«المسألة الثانية» قال بعضهم : الاله هو المعبود ، وهو خطأ لوجهين : الأول : أنه تعالى كان إلها في الأزل ، وما كان معبودا . والثاني : أنه تعالى أثبت معبوداً سواه في القرآن بقوله (انكم وما تعبدون من دون الله) بل الاله هو القادر على ما إذا فعله كان مستحقا للعبادة

أما قوله «الحي» ففيه مسائل

«المسألة الأولى» الحي أصله حي . كقولهم : حذر وطمع فأدغمت الياء في الياء عند اجتماعهما ، وقال ابن الأنباري : أصله الحيو ، فلما اجتمعت الياء والواو ، ثم كان السابق ساكنا فجعلنا ياء مشددة

«المسألة الثانية» قال المتكلمون الحي كل ذات يصح أن يعلم ويقدر ، واختلفوا في أن هذا المفهوم صفة موجودة أم لا ، فقال بعضهم : انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع أنه يعلم ويقدر . وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة ، وقال المحققون : ولما كانت الحياة عبارة عن عدم الامتناع ، وقد ثبت أن الامتناع أمر عديم ، إذ لو كان وصفا موجوداً لكان الموصوف به موجودا ، فيكون تمتع الوجود موجودا وهو محال ، وإذا ثبت أن الامتناع عدم ، وثبت أن الحياة عدم هذا الامتناع ، وثبت أن عدم العدم وجود ، لزم أي يكون المفهوم من الحياة صفة موجودة وهو المطلوب

«المسألة الثالثة» لقائل أن يقول : لما كان معنى الحي هو أنه الذي يصح أن يعلم ويقدر ، وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات ، فكيف يحسن أن يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها أخس الحيوانات

والذي عندي في هذا الباب أن الحي في أصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة ، بل كل شيء كان كاملا في جنسه ، فانه يسمى حيا . ألا ترى أن عمارة الأرض الخربة تسمى : إحياء الموات ، وقال تعالى (فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها) وقال (إلى بلد ميت فأحيينا به

(الأرض) والصفة المسماة في عرف المتكلمين ، إنما سميت بالحياة لأن كمال حال الجسم أن يكون موصوفاً بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حياة وكمال حال الأشجار أن تكون مورقة خضرة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة ، وكمال الأرض أن تكون معمورة ، فلا جرم سميت هذه الحالة حياة فثبت أن المفهوم الأصلي من لفظ الحى كونه واقعاً على أكمل أحواله وصفاته . وإذا كان كذلك فقد زال الاشكال لأن المفهوم من الحى هو الكامل ، ولما لم يكن ذلك مقيداً بأنه كامل في هذا دون ذاك دل على أنه كامل على الإطلاق . فقوله الحى يفيد كونه كاملاً على الإطلاق ، والكامل هو أن لا يكون قابلاً للعدم ، لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقة ولا في صفاته النسبية والإضافية ، ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سبياً لتقويم غيره فقد زال الاشكال . لأن كونه سبياً لتقويم غيره يدل على كونه مقوماً بذاته . وكونه قيوماً يدل على كونه مقوماً لغيره ، وإن جعلنا القيوم اسماً يدل على كونه يتناول المتقوم بذاته ، والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيداً فائدة لفظ الحى مع زيادة ، فهذا ما عندي في هذا الباب والله أعلم

أما قوله تعالى « القيوم » ففيه مسائل

(المسألة الأولى) القيوم في اللغة مبالغة في القائم ، فلما اجتمعت الياء والواو ثم كان السابق ساكناً جعلتا ياء مشددة . ولا يجوز أى يكون على فاعول ، لأنه لو كان كذا لكان قووماً ، وفيه ثلاث لغات : قيوم ، وقيام ، وقيم . ويروى عن عمر رضى الله عنه أنه قرأ : الحى القيوم من الناس من قال : هذه اللفظة عبرية لا عربية ، لأنهم يقولون ، حيا قايما ، وليس الأمر كذلك لأننا بينا أن له وجهاً صحيحاً في اللغة ، ومثله : ما فى الدار ديار وديور ودير ، وهو من الدوران ، أى ما بها خلق يدور . يعنى يحيى ويذهب ، وقال أمية بن أبى الصلت

قدرها المهيمن القيوم

(المسألة الثانية) اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب ، فقال مجاهد : القيوم القائم على كل شيء ، وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلق في إيجادهم ، وفي أرزاقهم . ونظيره من الآيات قوله تعالى (أمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وقال (شهد الله أنه لا إله إلا هو) إلى قوله (قائماً بالقسط) وقال (إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده) وهذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوماً لغيره . وقال الضحاك : القيوم الدائم الوجود الذى يتمتع عليه التغير ، وأقول : هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائماً بنفسه ، في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم : القيوم الذى لا ينام بالسريانية . وهذا القول بعيد لأنه يصير قوله (لأن تأخذه سنة



ولا نوم) تكرارا

أما قوله تعالى «لا تأخذه سنة ولا نوم» ففيه مسائل

«المسألة الأولى» «السنة» ما يتقدم من الفتور الذي يسمى النعاس

فان قيل : إذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم ، فإذا قال (لا تأخذه سنة) فقد دل ذلك

على أنه لا يأخذه نوم بطريق الأولى . وكان ذكر النوم تكريرا

قلنا : تقدير الآية : لا تأخذه سنة فضلا عن أن يأخذه النوم

«المسألة الثانية» الدليل العقلي دل على أن النوم والسهو والغفلة محالات على الله تعالى ، لأن

هذه الأشياء إما أن تكون عبارات عن عدم العلم ، أو عن أضداد العلم ، وعلى التقديرين فجواز

طريقتها يقتضى جواز زوال علم الله تعالى ، فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن يكون

عالمًا ، ويصح أن لا يكون عالمًا ، فحينئذ يفتر حصول صفة العلم له إلى الفاعل ، والكلام فيه

كما في الأول والتسلسل محال ، فلا بد وأن ينتهى إلى من يكون عليه صفة واجبة الثبوت ، محتمة

الزوال ، وإذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو عليه محالا

«المسألة الثالثة» يروى عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه

وقع في نفسه : هل ينام الله تعالى أم لا ؟ فأرسل الله إليه ملكا فأمره ثلاثا ، ثم أعطاه قارورتين في

كل يد واحدة ، وأمره بالاحتفاظ بهما ، وكان يتحرز بجهد إلى أن نام في آخر الأمر فاصطفقت

يداه فانكسرت القارورتان ، فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان أنه لو كان ينام لم يقدر على

حفظ السماوات والأرض

واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبه إلى موسى عليه السلام ، فان من جوز النوم على الله أو كان

شاكا في جوازه كان كافرا فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى ، بل ان صحت الرواية فالواجب نسبة

هذا السؤال إلى جهال قومه .

أما قوله تعالى «له ما في السموات وما في الأرض» فالمراد من هذه الاضافة إضافة الخلق

والملك ، وتقديره ما ذكرنا من أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ماعداه ممكن الوجود لذاته ،

وكل ممكن فله مؤثر ، وكل ماله مؤثر فهو محدث ، فاذن كل ما سواه فهو محدث باحدثه ، مبدع

بإبداعه ، فكانت هذه الاضافة إضافة الملك والايجاد

فان قيل : لم قال (له ما في السموات) ولم يقل : له من في السموات ؟

قلنا : لما كان المراد إضافة ما سواه إليه بالخلق ، وكان الغالب عليه ما لا يعقل ، أجرى الغالب

مجرى الكل ، فبغير عنه بلفظ «ما» وأيضاً فهذه الأشياء إنما أسندت إليه من حيث أنها مخلوقة ، وهي من حيث أنها مخلوقة غير عاقلة . فبغير عنها بلفظ «ما» للتنبيه على أن المراد من هذه الإضافة إليه الإضافة من هذه الجهة

واعلم أن الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، قالوا لأن قوله (له ما في السموات وما في الأرض) يتناول كل ما في السموات والأرض ، وأفعال العباد من جملة ما في السموات والأرض ، فوجب أن تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق ، وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكد ، وذلك لأن كل ما سواه فهو ممكن لذاته ، والممكن لذاته لا يرجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته ، والالزم ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال

أما قوله تعالى «من ذا الذي يشفع عنده إلا بآذنه» ففيه مسألتان :

«المسألة الأولى» قوله (من ذا الذي) استفهام معناه الإنكار والنفي ، أى لا يشفع عنده أحد إلا بأمره ، وذلك أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم ، وقد أخبر الله تعالى عنهم بأنهم يقولون : ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ، وقولهم (هؤلا شفعاؤنا عند الله) ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب فقال (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم) فأخبر الله تعالى أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناء الله تعالى بقوله (إلا بآذنه) ونظيره قوله تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صواباً)

«المسألة الثانية» قال القفال : انه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين ، إذ كان لا يجوز

في حكمته التسوية بين أهل الطاعة وأهل المعصية ، وطول في تقريره

وأقول : ان هذا القفال عظيم الرغبة في الاعتزال . حسن الاعتقاد في كلماتهم ، ومع ذلك فقد كان قليل الاحاطة بأصولهم ، وذلك لأن من مذهب البصريين منهم أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول . الا أن السمع دل على أن ذلك لا يقع ، وإذا كان كذلك كان الاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق العصاة خطأ على قولهم ، بل على مذهب الكعبي أن العفو عن المعاصي قبيح عقلاً ، فان كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال ، إلا أن الجواب عنه يرد ذلك من وجوه : الأول : أن العقاب حق الله تعالى . وللمستحق أن يسقط حق نفسه ، بخلاف الثواب فانه حق العبد فلا يكون لله تعالى أن يسقطه . وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة الكعبي . والثاني : أن قوله : لا يجوز التسوية بين المطيع والمعاصي ان أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما في أمر من الأمور فهو جمل ، لأنه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق واطعام الطيبات . والتمكين من المرادات . وإن كان المراد أنه

لا يجوز التسوية بينهما في كل الأمور ، فنحن نقول بموجبه . فكيف لا يقول ذلك والمطيع لا يكون له جزع ، ولا يكون خائفاً من العقاب ، والمذنب يكون في غاية الخوف ، وربما يدخل النار ويتألم مدة ، ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم . واعلم أن القفال رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير ، دقيق النظر في تأويلات الالفاظ ، إلا أنه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة ، مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام ، قليل النصيب من معرفة كلام المعتزلة

أما قوله تعالى ﴿ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ﴾ ففيه مسألتان  
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشف : الضمير لما في السموات والأرض ، لأن فيهم العقل . أو لما دل عليه « من ذا » من الملائكة والأنبياء .

﴿ المسألة الثانية ﴾ في الآية وجوه : أحدها : قال مجاهد وعطاء والسدي ( ما بين أيديهم ) ما كان قبلهم من أمور الدنيا ( وما خلفهم ) ما يكون بعدهم من أمر الآخرة . والثاني : قال الضحاك والكلبي ( يعلم ما بين أيديهم ) يعني الآخرة لأنهم يقدمون عليها ( وما خلفهم ) الدنيا لأنهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث : قال عطاء عن ابن عباس ( يعلم ما بين أيديهم ) من السماء إلى الأرض ( وما خلفهم ) يريد ما في السموات . والرابع ( يعلم ما بين أيديهم ) بعد انقضاء آجالهم ( وما خلفهم ) أى ما كان من قبل أن يخلقهم . والخامس : ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك

واعلم أن المقصود من هذا الكلام : أنه سبحانه عالم بأحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق العقاب والثواب . لأنه عالم بجميع المعلومات ، لا يخفى عليه خافية ، والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة عند الله تعالى ، ولا يعلمون أن الله تعالى هل أذن لهم في تلك الشفاعة . وأنهم يستحقون المقت والزجر على ذلك وهذا يدل على أنه ليس لأحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعة إلا بأذن الله تعالى

﴿ المسألة الثالثة ﴾ هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل أن يكون هم الملائكة . وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين  
 أما قوله ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ ففيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ المراد بالعلم هنا المعلوم . كما يقال : اللهم اغفر لنا عليك فينا ، أى معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة قيل : هذه قدرة الله . أى مقدوره . والمعنى : أن أحداً لا يحيط بمعلومات الله تعالى



﴿المسألة الثانية﴾ احتج بعض الأصحاب بهذه الآية في إثبات صفة العلم لله تعالى ، وهو ضعيف لوجوه : أحدها : أن كلمة «من» للتبويض ، وهي داخلة ههنا على العلم ، فلو كان المراد من العلم نفس الصفة ، لزم دخول التبويض في صفة الله تعالى وهو محال . والثاني : أن قوله (بما شاء) لا يتأتى في العلم ، إنما يتأتى في المعلوم . والثالث : أن الكلام إنما وقع ههنا في المعلومات ، والمراد أنه تعالى عالم بكل المعلومات ، والخلق لا يعلمون كل المعلومات ، بل لا يعلمون منها إلا القليل

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الليث : يقال لكل من أحرز شيئاً أو بلغ علمه أقصاه ، قد أحاط به وذلك

لأنه إذا علم بأول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالحيط به

أما قوله (إلا بما شاء) ففيه قولان : أحدهما : أنهم لا يعلمون شيئاً من معلوماته إلا ما شاء هو أن يعلمهم ، كما حكى عنهم أنهم قالوا (لا علم لنا إلا ما علمتنا) والثاني : أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب ، كما قال (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول)

أما قوله تعالى ﴿وسع كرسیه السموات والأرض﴾ فاعلم أنه يقال : وسع فلان الشيء يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه ، وأمكنه القيام به . ولا يسهك هذا ، أى لا تطيقه ولا تحمله ، ومنه قوله عليه السلام «لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي» أى لا يحتمل غير ذلك . وأما الكرسي فأصله في اللغة من تركيب الشيء بعضه على بعض ، والكرس أبوال الدواب وأبعارها تلبد بعضها فوق بعض ، وأكرست الدار إذا كثرت فيها الأبعاد والأبوال وتلبد بعضها على بعض ، وتكرس الشيء إذا تركب ، ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض «والكرسى» هو هذا الشيء المعروف لتركب خشبته بعضها فوق بعض

واختلف المفسرون في تفسيره على أربعة أقوال : الأول : أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض . ثم اختلفوا فيه فقال الحسن «الكرسى» هو نفس العرش ، لأن السرير قد يوصف بأنه عرش . وبأنه كرسي . لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه . وقال بعضهم : بل الكرسي غير العرش ، ثم اختلفوا فمنهم من قال : انه دون العرش وفوق السماء السابعة . وقال آخرون انه تحت الأرض وهو منقول عن السدى

واعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة . ولا امتناع في القول به فوجب القول باتباعه وأما ما روى عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال : موضع القدمين . ومن الجعيد أن يقول

ابن عباس : هو موضع قدمي الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء ، وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفى الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب ، فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى

﴿القول الثاني﴾ أن المراد من «الكرسي» السلطان والقدرة والملك ، ثم تارة يقال : الالهية لا تحصل الا بالقدرة والخلق والايجاد ، والعرب يسمون أصل كل شيء «الكرسي» وتارة يسمى الملك بالكرسي ، لأن الملك يجلس على الكرسي . فيسمى الملك باسم مكان الملك

﴿القول الثالث﴾ أن «الكرسي» هو العلم ، لأن العلم موضع العالم ، وهو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكان ذلك الشيء على سبيل المجاز لأن العلم هو الأمر المعتمد عليه ، والكرسي هو الشيء الذي يعتمد عليه ، ومنه يقال للعلباء : كراسى . لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم : أوتاد الأرض

﴿والقول الرابع﴾ ما اختاره القفال ، وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله وكبريائه . وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتاً له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله في أرضه ثم جعله موضعاً للتقيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم . وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبين والشهداء ، ووضع الموازين . فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشاً ، فقال (الرحمن على العرش استوى) ثم وصف عرشه فقال (وكان عرشه على الماء) ثم قال (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم) وقال (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) ثم أثبت لنفسه كرسياً فقال (وسع كرسیه السماوات والأرض)

إذا عرفت هذا فنقول : كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي ، فقد ورد مثلها بل أقوى منها في الكعبة والطواف وتقيل الحجر ، ولما توافقنا هنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزّه عن أن يكون في الكعبة . فكذا الكلام في العرش والكرسي ، وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول ، لأن ترك الظاهر بغير دلائل لا يجوز والله أعلم

أما قوله تعالى ﴿ولا يؤده حفظهما﴾ فاعلم أنه يقال : آده يؤده ، إذا أثقله وأجهده . وأدت العود أوداً ، وذلك إذا اعتمدت عليه بالثقل حتى أملتته . والمعنى : لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما

أى حفظ السماوات والأرض

ثم قال: «وهو العلي العظيم» واعلم أنه لا يجوز أن يكون المراد منه العلو بالجهة، وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة، ونزيد ههنا وجهين آخرين: الأول: أنه لو كان علوه بسبب المكان، لكان لا يخلو إما أن يكون متناهيًا في جهة فوق، أو غير متناه في تلك الجهة، والأول باطل لأنه إذا كان متناهيًا في جهة فوق، كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه، فلا يكون هو أعلى من كل ما عده، بل يكون غيره أعلى منه، وإن كان غير متناه فهذا محال، لأن القول باثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية. وأيضًا فإنا إذا قدرنا بعداً لانهاية له، لافترض في ذلك البعد نقط غير متناهية. فلا يخلو إما أن يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا يفترض فوقها نقطة أخرى، وإما أن لا يحصل، فإن كان الأول كانت النقطة طرفًا لذلك البعد، فيكون ذلك البعد متناهيًا، وقد فرضناه غير متناه. هذا خلف. وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحدة من تلك النقط المفترضة في ذلك البعد سفلاً، ولا يكون فيها ما يكون فوقاً على الإطلاق، فينتد لا يكون لشيء من النفقات المفترضة في ذلك البعد علو مطلق البتة وذلك ينفي صفة العلوية

«الحجة الثانية» أن العالم كرة، ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علواً بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلاً بالنسبة إلى الوجه الثاني. فينقلب غاية العلو غاية السفل

«الحجة الثالثة» أن كل وصف يكون ثبوته لأحد الأمرين بذاته. وللآخر بتبعية الأول كان ذلك الحكم في الذاتى أتم وأكمل. وفي العرضى أقل وأضعف. فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذى بسببه حصل هذا العلو لله تعالى صفة ذاتية. ولكان حصول هذا العلو لله تعالى حصولاً بتبعية حصوله في المكان، فكان علو المكان أتم وأكمل من علو ذات الله تعالى. فيكون علو الله ناقصاً، وعلو غيره كاملاً. وذلك محال. فهذه الوجوه قاطعة في أن علو الله تعالى يمتنع أن يكون بالجهة. وما أحسن ما قال أبو مسلم بن بحر الاصفهاني في تفسير قوله (قل لمن مافى السموات والأرض قل لله) قال: وهذا يدل على أن المكان والمكانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته. ثم قال (وله ماسكن في الليل والنهار) وهذا يدل على أن الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله تعالى وملكوته. فتعالى وتقدس عن أن يكون علوه بسبب المكان وأما عظمتة فهي أيضاً بالمهابة والقهر والكبرياء. ويمتنع أن تكون بسبب المقدار والحجم. لأنه



لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ  
بِاللهِ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦

ان كان غير متناه في كل الجهات أو في بعض الجهات فهو محال لما ثبت بالبراهين القاطعة عدم اثبات ابعاد غير متناهية ، وان كان متناها من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي أعظم منه ، فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما على الاطلاق ، فالحق أنه سبحانه وتعالى أعلى وأعظم من أن يكون من جنس الجواهر والأجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا  
قوله تعالى ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم﴾

فيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ اللام في «الدين» فيه قولان : أحدهما : أنه لام العهد والثاني أنه بدل من الاضافة ، كقوله (فان الجنة هي المأوى) أى مأواه . والمراد في دين الله ﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجوه : أحدها : وهو قول أبي مسلم والقفال وهو الايق بأصول المعتزلة : معناه أنه تعالى مابني أمر الايمان على الاجبار والقسر ، وإنما بناء على التمكن والاختيار . ثم احتج القفال على أن هذا هو المراد بأنه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر ، قال بعد ذلك : انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر إلا أن يقسر على الايمان ويجبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والا كراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ، ونظير هذا قوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) وقال في سورة أخرى (ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال في سورة الشعراء (لعلك باخع نفسك أن لا يكونوا مؤمنين . ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية (قد تبين الرشد من الغي) يعنى ظهرت الدلائل . ووضحت البينات . ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والالقاء والا كراه . وذلك غير جائز لأنه يتنافى التكليف فهذا تقرير هذا التأويل

﴿القول الثاني﴾ في التأويل هو أن الا كراه أن يقول المسلم للكافر : إن آمنت وإلا قتلتك فقال تعالى (لا إكراه في الدين) اما في حق أهل الكتاب وفي حق المجوس ، فلأنهم إذا قبلوا

الجزية سقط القتل عنهم ، واما سائر الكفار فاذا تهودوا أو تنصروا فقد اختلف الفقهاء فيهم ، فقال بعضهم : انه يقر عليه ، وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل إذا قبل الجزية ، وعلى مذهب هؤلاء كان قوله (لا إكراه في الدين) عاما في كل الكفار ، أما من يقول من الفقهاء بأن سائر الكفار إذا تهودوا أو تنصروا فانهم لا يقرون عليه ، فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم ، وكان قوله (لا إكراه) مخصوصاً بأهل الكتاب

(والقول الثالث) لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب أنه دخل مكرها ، لأنه إذا رضى بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ، ومعناه لا تنسبهم إلى الاكراه ، ونظيره قوله تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا)

أما قوله تعالى «قد تبين الرشد من الغي» ففيه مسألتان

(المسألة الأولى) يقال : بان الشيء واستبان وتبين إذا ظهر ووضح ، ومنه المثل «قد تبين الصبح لذي عينين» وعندى أن الايضاح والتعريف إنما سمي بياناً لأنه يوقع الفصل والبيونة بين المقصود وغيره ، والرشد في اللغة معناه إصابة الخير ، وفيه لغتان : رشد ورشد والرشد مصدر أيضاً كالرشد ، والغى تقيض الرشد ، يقال غوى يغوى غياً وغواية ، إذا سلك غير طريق الرشد

(المسألة الثانية) (تبين الرشد من الغي) أى تميز الحق من الباطل ، والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات الدالة ، قال القاضى : ومعنى (قد تبين الرشد) أى أنه قد اتضح وانجلي بالأدلة لا أن كل مكلف تنبه لأن المعلوم خلاف ذلك وأقول : قد ذكرنا أن معنى (تبين) انفصل وامتاز ، فكان المراد أنه حصلت البيونية بين الرشد والغى بسبب قوة الدلائل وتأكيده البراهين ، وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره

أما قوله تعالى «فمن يكفر بالطاغوت» فقد قال النحويون : الطاغوت وزنه فعلوت ، نحو جبروت ، والتاء زائدة وهى مشتقة من طغا ، وتقديره طغوت . إلا أن لام الفعل قلبت إلى موضع العين كعادتهم في القلب ، نحو : الصاقعة والصاعقة ، ثم قلبت الواو ألفاً لوقعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها ، قال المبرد في الطاغوت : الأصوب عندى أنه جمع قال أبو على الفارسي : وليس الأمر عندنا كذلك ، وذلك لأن الطاغوت مصدر كالرغوت والرهوت والملكوت فكأن هذه الأسماء آحاد ، كذلك هذا الاسم مفرد ، وليس بجمع ، ومما يدل على أنه مصدر مفرد قوله

(أولياؤهم الطاغوت) فأفرد في موضع الجمع ، كما يقال : هم رضام عدل ، قالوا : وهذا اللفظ يقع على الواحد وعلى الجمع ، أما في الواحد فكما في قوله تعالى (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت) وقد أمروا أن يكفروا به) وأما في الجمع فكما في قوله تعالى (والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت) وقالوا : الأصل فيه التذكير ، فأما قوله (والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها) فأنما أنشئت لإرادة الآلهة

إذا عرفت هذا فنقول : ذكر المفسرون فيه خمسة أقوال : الأول : قال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان . الثاني : قال سعيد بن جبير : الكاهن . الثالث : قال أبو العالية هو الساحر . الرابع : قال بعضهم الأصنام . الخامس : أنه مردة الجن والانس وكل ما يطنى ، والتحقيق أنه لما حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الأشياء جعلت هذه الأشياء أسبابا للطغيان كما في قوله (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)

أما قوله «ويؤمن بالله» ففيه إشارة إلى أنه لا بد للكافر من أن يتوب أولا عن الكفر ، ثم يؤمن بعد ذلك

أما قوله «فقد استمسك بالعروة الوثقى» فاعلم أنه يقال : استمسك بالشئ إذا تمسك به . والعروة جمعها عرا ، نحو عروة الدلو والكوز ، وإنما سميت بذلك لأن العروة عبارة عن الشئ الذى يتعلق به ، والوثقى تأنيث الأوثق ، وهذا من باب استعارة المحسوس للعقول . لأن من أراد امساك شئ يتعلق بعروته ، فكذا ههنا من أراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ، ولما كانت دلائل الاسلام أقوى الدلائل وأوضحها ، لا جرم وصفها بأنها العروة الوثقى

أما قوله «لا انفصام لها» ففيه مسائل

«المسألة الأولى» الفصم كسر الشئ من غير إبانة ، والانفصام مطاوع الفصم ، فصمته فانفصم ، والمقصود من هذا اللفظ المبالغة ، لأنه إذا لم يمكن لها انفصام فإن لا يكون لها انقطاع أول

«المسألة الثانية» قال النحويون : نظم الآية بالعروة الوثقى التى لا انفصام لها ، والعرب تضمنر «التى» و«الذى» و«من» وتكتفى بصلاتها ، منها قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسامى للدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترحيب

يريد العاديات التى قال الله (وما منا إلا له مقام معلوم) أى من له



اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا  
أُولَئِكَ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ  
هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٥٧﴾

ثم قال ﴿والله سميع عليم﴾ وفيه قولان :  
﴿القول الأول﴾ أنه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين ، وقول من يتكلم بالكفر ،  
ويعلم مافي قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر ، وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث  
﴿والقول الثاني﴾ روى عطا. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : كان رسول الله صلى الله عليه  
وسلم يحب إسلام أهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة ، وكان يسأل الله تعالى ذلك  
سرا وعلانية فعنى قوله (والله سميع عليم) يريد لدعائك يا محمد بحرصك عليه واجتهادك  
قوله تعالى ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم  
الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾  
فيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ «الولى» فعيل بمعنى فاعل من قولهم : ولى فلان الشيء يليه ولاية فهو وال  
ولى ، وأصله من الولى الذى هو القرب قال الهذلى :

وعدت عواد دون ولىك تشغب

ومنه يقال : دارى تلى دارها ، أى تقرب منها . ومنه يقال للحب المعاون : ولى . لأنه يقرب  
منك بالحببة والنصرة ولا يفارقه . ومنه الوالى لأنه يلى القوم بالتدبير والأمر والنهى . ومنه المولى  
ومن ثم قالوا فى خلاف الولاية : العداوة . من عدا الشيء إذا جاوزه ، فلاجل هذا كانت الولاية  
خلاف العداوة .

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ألطاف الله تعالى فى حق المؤمن فيما  
يتعلق بالدين ، أكثر من ألطافه فى حق الكافر . بأن قالوا : الآية دلت على أنه تعالى ولى  
الذين آمنوا على التعمين ، ومعلوم أن الولى للشيء هو المتولى لما يكون سببا لصلاح الانسان  
واستقامة أمره فى الغرض المطلوب . ولأجله قال تعالى (يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا

أوليائه إن أوليائه إلا المتقون) فجعل القيم بعمارة المسجد ولياً له ، ونفى في الكفار أن يكونوا أوليائه ، فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح . ثم انه تعالى جعل نفسه ولياً للمؤمنين على التخصيص . علينا أنه تعالى تكفل بمصالحهم فوق ما تكفل بمصالح الكفار ، وعند المعتزلة أنه تعالى سوى بين الكفار والمؤمنين في الهداية والتوفيق والالطاف ، فكانت هذه الآية مبجلة لقولهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على أحد وجوه : الأول : أن هذا محمول على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله (والذين اهتدوا زادهم هدى) وتقريره من حيث العقل أن الخير والطاعة يدعو بعضه إلى بعض ، وذلك لأن المؤمن إذا حضر مجلساً يجرى فيه الوعظ ، فإنه يلحق قلبه خشوع وخضوع وانكسار ، ويكون حاله مفارقاً لحال من قسا قلبه بالكفر والمعاصي ، وذلك يدل على أنه يصح في المؤمن من الالطاف ما لا يصح في غيره ، فكان تخصيص المؤمنين بأنه تعالى وليهم محمولا على ذلك

﴿والوجه الثاني﴾ أنه تعالى يثيبهم في الآخرة : ويخصهم بالنعيم المقيم ، والاكرام العظيم ، فكان التخصيص محمولا عليه .

﴿والوجه الثالث﴾ وهو أنه تعالى وإن كان ولياً لكل بمعنى كونه متكفلاً بمصالح الكل على السوية ، إلا أن المنتفع بتلك الولاية هو المؤمن . فصح تخصيصه بهذه الآية كما في قوله (هدى للمتقين)

﴿الوجه الرابع﴾ أنه تعالى ولي المؤمنين . بمعنى أنه يحبهم . والمراد أنه يحب تعظيمهم ﴿أجاب الأصحاب﴾ عن الأول بأن زيادة الالطاف متى أمكنت وجبت عندكم ، ولا يكون لله تعالى في حق المؤمن إلا أداء الواجب . وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر . بل المؤمن فعل ما لأجله استوجب من الله ذلك المزيد من اللطف .

وأما السؤال الثاني ، وهو أنه تعالى يثيبه في الآخرة فهو أيضاً بعيد ، لأن ذلك الثواب واجب على الله تعالى . فولى المؤمن هو الذى جعله مستحقاً على الله ذلك الثواب ، فيكون وليه هو نفسه ، ولا يكون الله هو ولياً له

وأما السؤال الثالث ، وهو أن المنتفع بولاية الله هو المؤمن ، فنقول : هذا الأمر الذى امتاز به المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى ، فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد نفسه لا غير

وأما السؤال الرابع . وهو أن الولاية ههنا معناها المحبة . والجواب : أن المحبة معناها إعطاء

الثواب ، وذلك هو السؤال الثاني ، وقد أجبتنا عنه .

أما قوله تعالى «يخرجهم من الظلمات إلى النور» ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ أجمع المفسرون على أن المراد ههنا من الظلمات والنور : الكفر والايمن فتكون الآية صريحة في أن الله تعالى هو الذي أخرج الانسان من الكفر ، وأدخله في الايمان فليزم أن يكون الايمان بخلق الله . لأنه لو حصل بخاق العبد لكان هو الذي أخرج نفسه من الكفر إلى الايمان ، وذلك يناقض صريح الآية

أجاب المعتزلة عنه من وجهين : الأول : أن الاخراج من الظلمات إلى النور ، محمول على نصب الدلائل ، وارسال الانبياء ، وإنزال الكتب ، والترغيب في الايمان بأبلغ الوجوه ، والتحذير عن الكفر بأقصى الوجوه ، وقال القاضي : قد نسب الله تعالى الاضلال إلى الصنم في قوله (رب إنهم أضللن كثيراً من الناس) لأجل أن الاصنام سبب بوجه ماضلهم . فان يضاف الاخراج من الظلمات إلى النور إلى الله تعالى مع قوة الأسباب التي فعلها بمن يؤمن كان أولى

﴿والوجه الثاني﴾ أن يحمل الاخراج من الظلمات إلى النور ، على أنه تعالى يعدل بهم من النار إلى الجنة ، قال القاضي : هذا أدخل في الحقيقة ، لأن ما يقع من ذلك في الآخرة يكون من فعله تعالى ، فكأنه فعله .

والجواب عن الأول من وجهين : أحدهما : أن هذه الاضافة حقيقة في الفعل ، ومجاز في الحث والترغيب ، والأصل حمل اللفظ على الحقيقة . والثاني : أن هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجباً ، والمرجوح ممتنعاً ، وحينئذ يبطل قول المعتزلة ، وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها بالاخراج

وأما السؤال الثاني ، وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار إلى الجنة ، فهو أيضاً مدفوع من وجهين : الأول : قال الواقدي كل ما كان في القرآن (من الظلمات إلى النور) فإنه أراد به الكفر والايمن ، غير قوله تعالى في سورة الانعام (وجعل الظلمات والنور) فإنه يعني به الليل والنهار ، قال : وجعل الكفر ظلمة ، لأنه كالظلمة في المنع من الادراك . وجعل الايمان نوراً ، لأنه كالسبب في حصول الادراك .

والجواب الثاني : أن العدول بالمؤمن من النار إلى الجنة ، أمر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه .

﴿المسألة الثانية﴾ قوله «يخرجهم من الظلمات إلى النور» ظاهره يقتضي أنهم كانوا في الكفر



ثم أخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان ، ثم ههنا قولان  
 ﴿القول الاول﴾ أن يجرى اللفظ على ظاهره ، وهو أن هذه الآية مختصة بمن كان كافراً ثم  
 أسلم ، والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات : احداها : قال مجاهد : هذه الآية  
 نزلت في قوم آمنوا بعبسى عليه السلام وقوم كفروا به ، فلما بعث الله محمداً صلى الله عليه وسلم  
 آمن به من كفر بعبسى ، وكفر به من آمن بعبسى عليه السلام . وثانيها : أن الآية نزلت في قوم  
 آمنوا بعبسى عليه السلام على طريقة النصارى ، ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم ، فقد كان  
 ايمانهم بعبسى حين آمنوا به ظلمة وكفراً ، لأن القول بالاتحاد كفر . والله تعالى أخرجهم من  
 تلك الظلمات الى نور الاسلام . وثالثها : أن الآية نزلت في كل كافر أسلم بمحمد صلى الله عليه وسلم  
 ﴿القول الثانى﴾ أن يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ، سواء كان ذلك  
 الايمان بعد الكفر أو لم يكن كذلك ، وتقريره أنه لا يبعد أن يقال يخرجهم من النور الى الظلمات  
 وان لم يكونوا فى الظلمات البتة . ويدل على جوازه : القرآن والخبر والعرف ، أما القرآن فقوله  
 تعالى (وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها) ومعلوم أنهم ما كانوا قط فى النار . وقال (فلما  
 آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى) ولم يكن نزل بهم عذاب البتة ، وقال فى قصة يوسف عليه السلام (تركت  
 ملة قوم لا يؤمنون بالله) ولم يكن فيها قط ، وقال (ومنكم من يرد الى أرذل العمر) وما كانوا فيه  
 قط ، وأما الخبر فروى أنه صلى الله عليه وسلم سمع انسانا قال : أشهد أن لا اله الا الله . فقال على  
 الفطرة . فلما قال : أشهد أن محمداً رسول الله ، قال خرج من النار . ومعلوم أنه ما كان فيها ، وروى  
 أيضاً أنه صلى الله عليه وسلم أقبل على أصحابه فقال : تنهاقون فى النار تنهاق الجراد ، وها أنا  
 آخذ بحجزكم ، ومعلوم أنهم ما كانوا متهاقين فى النار ، وأما العرف فهو أن الأب إذا أنفق كل ماله  
 فالابن قد يقول له : أخرجتنى من مالك أى لم تجعل لى فيه شيئاً . لا أنه كان فيه ثم أخرج منه .  
 وتحقيقه أن العبد لو خلا عن توفيق الله تعالى لوقع فى الظلمات . فصار توفيقه تعالى سبباً لدفع تلك  
 الظلمات عنه ، وبين الدفع والرفع مشابهة . فهذا الطريق يحوز استعمال الاخراج والاباد فى معنى  
 الدفع والرفع والله أعلم .

أما قوله تعالى ﴿والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت﴾ فاعلم أنه ترأ الحسن (أولياؤهم الطواغيت)  
 واحتج بقوله تعالى بعده (يخرجونهم) الا أنه شاذ مخالف للمصحف وأيضاً قد بينا فى اشتقاق  
 هذا اللفظ أنه مفرد لاجمع .

أما قوله تعالى ﴿يخرجونهم من النور الى الظلمات﴾ فقد استدل المتعزلة بهذه الآية على أن الكفر

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ  
رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أَحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ  
مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ  
الظَّالِمِينَ «٢٥٨» أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى  
يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ يَوْمًا  
أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ  
وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ

ليس من الله تعالى ، قالوا : لأنه تعالى أضافه الى الطاغوت مجازا باتفاق . لأن المراد من الطاغوت  
على أظهر الأقوال هو الصنم ويتأكد هذا بقوله تعالى (رب انهن أضللن كثيرا من الناس)  
فأضاف الاضلال إلى الصنم ، وإذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا ، خرجت عن  
أن تكون حجة لكم

ثم قال تعالى (( أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون )) يحتمل أن يرجع ذلك إلى الكفار فقط ،  
ويحتمل أن يرجع إلى الكفار والطواغيت معا ، فيكون زجرا للكل ووعيدا ، لأن لفظ  
( أولئك ) إذا كان جمعا وصح رجوعه إلى كلا المذكورين ، وجب رجوعه اليهما معا . والله تعالى  
أعلم بالصواب

قوله تعالى «ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه أن آتاه الله الملك إذ قال إبراهيم ربني  
يحيي ويميت قال أنا أحيي وأميت قال إبراهيم فإن الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب  
فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال  
أن يحيي هذه الله بعد موتها فأماته الله مائة عام ثم بعثه قال كمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ  
بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَانْظُرْ

نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢٥٩»

إلى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحماً فلما تبين له قال أعلم أن الله على كل شيء قدير  
اعلم أنه تعالى ذكر هنا قصصاً ثلاثاً: الأولى منها في بيان إثبات العلم بالصانع، والثانية والثالثة  
في إثبات الحشر والنشر والبعث، والقصة الأولى منظر إبراهيم صلى الله عليه وسلم مع ملك زمانه  
وهي هذه الآية التي نحن في تفسيرها فنقول:

أما قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ﴾ فهي كلمة يوقف بها المخاطب على تعجب منها، ولفظها لفظ الاستفهام  
وهي كما يقال: ألم تر إلى فلان كيف يصنع. معناه: هل رأيت كفلان في صنعه كذا  
أما قوله ﴿إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ﴾ فقال مجاهد: هو عمرو بن كنان، وهو أول من  
تجبر وأدعى الربوبية، واختلفوا في وقت هذه المحاجة قيل: أنه عند كسر الأصنام قبل الإلقاء في  
النار عن مقاتل، وقيل: بعد إلقائه في النار، والمحاجة المغالبة، يقال: حاججته فحججته، أي غلبته  
فغلبته، والضمير في قوله (في ربّه) يحتمل أن يعود إلى إبراهيم، ويحتمل أن يرجع إلى الطاعن،  
والأول أظهر، كما قال (وحاجه قومه قال أتحتاجوني في الله) والمعنى وحاجه قومه في ربّه

أما قوله ﴿أَن آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ فاعلم أن في الآية قولين: الأول: أن الهاء في آتاه عائد إلى  
إبراهيم، يعني أن الله تعالى آتى إبراهيم صلى الله عليه وسلم الملك، واحتجوا على هذا القول بوجوه  
الأول: قوله تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً) أي سلطاناً بالنبوة،  
والقيام بدين الله تعالى. والثاني: أنه تعالى لا يجوز أن يؤتى الملك الكفار، ويدعى الربوبية  
لنفسه. والثالث: أن عود الضمير إلى أقرب المذكورين واجب، وإبراهيم أقرب المذكورين إلى  
هذا الضمير، فوجب أن يكون هذا الضمير عائداً إليه. والقول الثاني، وهو قول جمهور المفسرين:  
أن الضمير عائد إلى ذلك الإنسان الذي حاج إبراهيم

وأجابوا عن الحجة الأولى بأن هذه الآية دالة على حصول الملك لآل إبراهيم. وليس فيها  
دلالة على حصول الملك لإبراهيم عليه السلام

وعن الحجة الثانية بأن المراد من الملك هنا التمكين والقدرة والبسطة في الدنيا، والخس يدل  
على أنه تعالى قد يعطى الكافر هذا المعنى، وأيضاً فلم لا يجوز أن يقال: أنه تعالى أعطاه الملك حال  
ما كان مؤمناً، ثم أنه بعد ذلك كفر بالله تعالى

وعن الحجة الثالثة بأن إبراهيم عليه السلام وإن كان أقرب المذكورين إلا أن الروايات الكثيرة

واردة بأن الذي حاج إبراهيم كان هو الملك ، فعود الضمير اليه أولى من هذه الجهة ، ثم احتج القائلون بهذا القول على مذهبهم من وجوه : الأول : أن قوله تعالى ( أن آتاه الله الملك ) يحتمل تأويلات ثلاثة ، وكل واحد منها إنما يصح إذا قلنا ، الضمير عائد إلى الملك لا إلى إبراهيم . وأحد تلك التأويلات أن يكون المعنى حاج إبراهيم في ربه لأجل أن آتاه الله الملك ، على معنى أن إتياء الملك أبطره وأورثه الكبر والعز ، فحاج لذلك ، ومعلوم أن هذا إنما يليق بالملك العاني . والتأويل الثاني أن يكون المعنى أنه جعل حاجته في ربه شكرا على أن آتاه ربه الملك ، كما يقال : عاداني فلان لأنني أحسنت اليه . يريد أنه عكس ما يجب عليه من الموالاة لأجل الاحسان ، ونظيره قوله تعالى ( وتعملون رزقكم أنكم تكذبون ) وهذا التأويل أيضا لا يليق بالنبي ، فانه يجب عليه إظهار الحاجة قبل حصول الملك وبعده أما الملك العاني فانه لا يليق به إظهار هذا العزو الشديد إلا بعد أن يحصل الملك العظيم له ، فثبت أنه لا يستقيم لقوله ( أن آتاه الله الملك ) معنى وتأويل إلا إذا حملناه على الملك العاني

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية بيان كمال حال إبراهيم صلى الله عليه وسلم في إظهار الدعوة إلى الدين الحق ، ومتى كان الكافر سلطانا مهيما ، وإبراهيم ما كان ملكا ، كان هذا المعنى أتم مما إذا كان إبراهيم ملكا . وما كان الكافر ملكا ، فوجب المصير إلى ما ذكرنا

﴿الحجة الثالثة﴾ ما ذكره أبو بكر الأصم ، وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم لو كان هو الملك لما قدر الكافر أن يقتل أحد الرجلين ويستبقى الآخر ، بل كان إبراهيم صلى الله عليه وسلم يمنعه منه أشد منع . بل كان يجب أن يكون كالمملأ إلى أن لا يفعل ذلك . قال القاضي : هذا الاستدلال ضعيف ، لأنه من المحتمل أن يقال : ان إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان ملكا وسلطانا في الدين والتمسك من إظهار المعجزات ، وذلك الكافر كان ملكا مسلطا قادرا على الظلم ، فلهذا السبب أمكنه قتل أحد الرجلين ، وأيضا فيجوز أن يقال إنما قتل أحد الرجلين قودا ، وكان الاختيار اليه ، واستبقى الآخر ، إما لأنه لا قتل عليه أو بذل الدية واستبقاه

وأيضا قوله ﴿أنا أخي وأميت﴾ خبر ووعد ، ولا دليل في القرآن على أنه فعله . فهذا ما يتعلق بهذه المسألة

أما قوله تعالى ﴿إذ قال إبراهيم ربّ الذي يحيى ويميت﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ الظاهر أن هذا جواب سؤال سابق غير مذكور ، وذلك لأن من المعلوم أن الأنبياء عليهم السلام بعثوا للدعوة ، والظاهر أنه متى ادعى الرسالة ، فإن المنكر يطالبه



بإثبات أن للعالم إلها ، ألا ترى أن موسى عليه السلام لما قال (إني رسول رب العالمين) قال فرعون وما رب العالمين) فاحتج موسى عليه السلام على إثبات الإلهية بقوله (رب السموات والأرض) فكذا ههنا الظاهر أن إبراهيم ادعى الرسالة . فقال نمرود : من ربك ؟ فقال إبراهيم : ربى الذى يحيي ويميت ، إلا أن تلك المقدمة حذفت ، لأن الواقعة تدل عليها

﴿المسألة الثانية﴾ دليل إبراهيم عليه السلام كان في غاية الصحة ، وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الله تعالى إلا بواسطة أفعاله التى لا يشاركه فيها أحد من القادرين ، والاحياء والامامة كذلك . لأن الخلق عاجزون عنهما ، والعلم بعد الاختيار ضرورى . فلا بد من مؤثر آخر غير هؤلاء القادرين الذين تراهم ، وذلك المؤثر اما أن يكون وجبا أو مختارا ، والأول باطل ، لأنه يلزم من دوامه دوام الأثر ، فكان يجب أن لا يتبدل الاحياء بالامامة ، وأن لا يتبدل الامامة بالاحياء ، والثانى وهو أنا نرى في الحيوان أعضاء مختلفة في الشكل والصفة والطبيعة والخاصية . وتأثير المؤثر الموجب بالذات لا يكون كذلك . فعلينا أنه لابد في الاحياء والامامة من موجود آخر يؤثر على سبيل القدرة ، والاختيار في إحياء هذه الحيوانات وفي إماتتها ، وذلك هو الله سبحانه وتعالى ، وهو دليل متين قوى ذكره الله سبحانه وتعالى في مواضع في كتابه كقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين) إلى آخره ، وقوله (لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين) وقال تعالى (الذى خلق الموت والحياة)

﴿المسألة الثالثة﴾ لقائل أن يقول : أنه تعالى قدم الموت على الحياة في آيات منها قوله تعالى (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم) وقال (الذى خلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم أنه قال في ثنائه على الله تعالى (والذى يمتقئ ثم يحيين) فلائى سبب قدم في هذه الآية ذكر الحياة على الموت ، حيث قال (ربى الذى يحيي ويميت)

والجواب : لأن المقصود من ذكر الدليل إذا كان هو الدعوة إلى الله تعالى وجب أن يكون الدليل في غاية الوضوح ، ولا شك أن عجائب الخلقة حال الحياة أكثر ، وإطلاع الانسان عليها آتم . فلا جرم وجب تقديم الحياة ههنا في الذكر أما قوله تعالى «قال أنا أحيي وأميت» ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يروى أن إبراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحججة . دعا ذلك الملك الكافر شخصين ، وقتل أحدهما . واستبقى الآخر . وقال : أنا أيضا أحيي وأميت . وهذا هو المنقول في التفسير . وعندى أنه بعيد ، وذلك لأن الظاهر من حال إبراهيم أنه شرح حقيقة الاحياء وحقيقة

الامانة على الوجه الذى لخصناه فى الاستدلال ، ومتى شرحه على ذلك الوجه امتنع أن يشبهه على العاقل الامانة والاحياء على ذلك الوجه بالامانة والاحياء بمعنى القتل وتركه . ويعدنى الجمع العظيم أن يكونوا فى الحماقة بحيث لا يعرفون هذا القدر من الفرق ، والمراد من الآية والله أعلم شئ آخر . وهو أن ابراهيم صلى الله عليه وسلم لما احتج بالاحياء والامانة من الله قال المنكر ، تدعى الاحياء والامانة من الله ابتداء من غير واسطة الاسباب الأرضية والاسباب السماوية ، أو تدعى صدور الاحياء والامانة من الله تعالى بواسطة الاسباب الأرضية والاسباب السماوية ، أما الأول فلا سبيل اليه ، وأما الثانى فلا يدل على المقصود لأن الواحد منا يقدر على الاحياء والامانة بواسطة سائر الاسباب . فان الجماع قد يفضى إلى الولد الحى بواسطة الاسباب الأرضية والسماوية ، وتناول السم قد يفضى إلى الموت ، فلما ذكر برود هذا السؤال على هذا الوجه أجاب ابراهيم عليه السلام بأن قال : هب أن الاحياء والامانة حصلتا من الله تعالى بواسطة الاتصالات الفلكية إلا أنه لابد لتلك الاتصالات والحركات الفلكية من فاعل مدبر ، فاذا كان المدبر لتلك الحركات الفلكية هو الله تعالى ، كان الاحياء والامانة الحاصلان بواسطة تلك الحركات الفلكية أيضاً من الله تعالى . وأما الاحياء والامانة الصادران على البشر بواسطة الاسباب الفلكية والعنصرية فليست كذلك ، لأنه لا قدرة للبشر على الاتصالات الفلكية ، فظهر الفرق

وإذا عرفت هذا فقول (ان الله يأتى بالشمس من المشرق) ليس دليلاً آخر ، بل تمام الدليل الأول ، ومعناه : انه وان كان الاحياء والامانة من الله بواسطة حركات الأفلاك . إلا أن حركات الأفلاك من الله ، فكان الاحياء والامانة أيضاً من الله تعالى . وأما البشر فانه وان صدر منه الاحياء والامانة بواسطة الاستعانة بالاسباب السماوية والأرضية ، إلا أن تلك الاسباب ليست واقعة بقدرته ، ثبت أن الاحياء والامانة الصادرين عن البشر ليست على ذلك الوجه ، وأنه لا يصلح نقضاً عليه ، فهذا هو الذى اعتقده فى كيفية جريان هذه المناظرة ، لا ما هو المشهور عند السكّال ، والله أعلم بحقيقة الحال

(المسألة الثانية) أجمع القراء على إسقاط ألف «أنا» فى الوصل فى جميع القرآن . إلا ما روى عن نافع من إثباته عند استقبال الهمزة . والصحيح ما عليه الجمهور . لأن ضمير المتكلم هو «أن» وهو الهمزة والنون . فأما الألف فأنما تلحقها فى الوقف ، كما تلحق الهاء فى سكوتة للوقف ، وكما ان هذه الهاء تسقط عند الوصل . فكذا هذه الألف تسقط عند الوصل ، لأن ما يتصل به يقوم مقامه . ألا ترى أن همزة الوصل إذا اتصلت الكلمة التى هى فيها بشئ سقطت ولم تثبت . لأن

ما يتصل به يتوصل به الى النطق بما بعد الهمزة فلا تثبت الهمزة ، فكذا الألف في «أنا» والهاء التي في الوقف يجب سقوطها عند الوصل ، كما يجب سقوط الهمزة عند الوصل  
 أما قوله تعالى «قال إبراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» فاعلم أن للناس في هذا المقام طريقين : الأول : وهو طريقة أكثر المفسرين ، أن إبراهيم عليه السلام لما رأى من نمرود أنه ألقى تلك الشبهة عدل عن ذلك الى دليل آخر أوضح منه . فقال (ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) فزعم أن الانتقال من دليل الى دليل آخر أوضح منه جازئ للمستدل

فان قيل : هلا قال نمرود : فليأت ربك بها من المغرب ؟

قلنا : الجواب من وجهين : أحدهما : أن هذه المحاجة كانت مع إبراهيم بعد إلقائه في النار وخروجه منها سالما ، فعلم أن من قدر على حفظ إبراهيم في تلك النار العظيمة من الاحتراق يقدر على أن يأتي بالشمس من المغرب ، والثاني : أن الله خذله وأنساه إيراد هذه الشبهة نصرة لنييه عليه السلام

«والطريق الثاني» وهو الذي قال به المحققون : ان هذا ما كان انتقالا من دليل الى دليل آخر بل الدليل واحد في الموضوعين ، وهو أنا نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها فلا بد من قادر آخر يتولى إحداثها ، وهو الله سبحانه وتعالى . ثم ان قولنا : نرى حدوث أشياء لا يقدر الخلق على إحداثها له أمثلة ، منها الاحياء والامانة ومنها السحاب والرعد والبرق ، ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل لا يجوز له أن ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر لا يوضح كلام مثلا فله أن ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر . فكان ما فعله ابراهيم من باب ما يكون الدليل واحد الا أنه يقع الانتقال عند إيضاحه من مثال إلى مثال آخر ، وليس من باب ما يقع الانتقال من دليل الى دليل آخر ، وهذا الوجه أحسن من الأول وأبقى بكلام أهل التحقيق منه ، والاشكال عليهما من وجوه : الأول : أن صاحب الشبهة إذا ذكر الشبهة ووقعت تلك الشبهة في الأسماع ، وجب على الحق القادر على الجواب أن يذكر الجواب في الحال إزالة لذلك التلبس والجهل عن العقول ، فلباطن الملك الكافر في الدليل الأول أو في المثال الأول بتلك الشبهة . كان الاشتغال بازالة تلك الشبهة واجبا مضيقا ، فكيف يليق بالمعصوم أن يترك ذلك الواجب

«والاشكال الثاني» أنه لما أورد المبطل ذلك السؤال ، فاذا ترك الحق الكلام الأول ، وانتقل الى كلام آخر ، أو هم أن كلامه الأول كان ضعيفا ساقطا وأنه ما كان عالما بضعفه . وأن

ذلك المبطل علم وجه ضعفه وكونه ساقطاً ، وأنه كأنه عالماً بضعفه فيه عليه وهذا ربما يوجب سقوط وقع الرسول وحقارة شأنه وأنه غير جائز

﴿والاشكال الثالث﴾ وهو أنه وإن كان يحسن الانتقال من دليل الى دليل ، أو من مثال الى مثال ، لكنه يجب أن يكون المنتقل اليه أوضح وأقرب ، وههنا ليس الأمر كذلك ، لأن جنس الاحياء لا قدرة للخلق عليه ، وإما جنس تحريك الاجسام فللخاق قدرة عليه ، ولا يبعد في العقل وجود ملك عظيم في الجنة أعظم من السموات ، وأنه هو الذي يكون محركاً للسموات . وعلى هذا التقدير الاستدلال بالاحياء والامامة على وجود الصانع أظهر وأقوى من الاستدلال بطولع الشمس على وجود الصانع فكيف يليق بالنبي المعصوم أن ينتقل من الدليل الأول الى الدليل الثاني الذي لا يكون في نفس الأمر قويا

﴿والاشكال الرابع﴾ أن دلالة الاحياء والامامة على وجود الصانع أقوى من دلالة طلوع الشمس عليه ، وذلك لأننا نرى في ذات الانسان وصفاته تبدلات واختلافات ، والتبدل قوى الدلالة على الحاجة الى المؤثر اقادر ، أما الشمس فلا نرى في ذاتها تبديلاً ، ولا في صفاتها تبديلاً ، ولا في منهج حركاتها تبديلاً البتة ، فكانت دلالة الاحياء والامامة على الصانع أقوى ، فكان العدول منه الى طلوع الشمس انتقالاً من الأقوى الاجلى ، الى الأخرى الأضعف ، وأنه لا يجوز

﴿والاشكال الخامس﴾ أن نمرود لما لم يستح من معارضة الاحياء والامامة الصادرين عن الله تعالى بالقتل والتخلى فكيف يؤمن منه عند استدلال إبراهيم بطولع الشمس أن يقول : طلوع الشمس من المشرق منى . فان كان لك إله فقل له حتى يطلعها من المغرب . وعند ذلك انتزم المحققون من المفسرين ذلك ، فقالوا : انه لو أورد هذا السؤال لكان من الواجب أن تطلع الشمس من المغرب ، ومن المعلوم أن الاشتغال باظهار فساد سؤاله في الاحياء والامامة أسهل بكثير من التزام اطلال الشمس من المغرب ، فتقدير أن يحصل طلوع الشمس من المغرب ، الا أنه يكون الدليل على وجود الصانع هو طلوع الشمس من المغرب ، ولا يكون طلوع الشمس من المشرق دليلاً على وجود الصانع ، وحيث يصير دليلاً ثانياً ضائعاً . كما صار دليلاً الأول ضائعاً ، وأيضا فما الدليل الذي حمل إبراهيم عليه السلام على أن ترك الجواب عن ذلك السؤال الركيك ، وانتزم الانتقال ، واعترف بالحاجة الى الانتقال الى تمسك بدليل لا يمكنه تمشيته إلا بالتزام طلوع الشمس من المغرب ، وبتقدير أن يأتي باطلال الشمس من المغرب ، فانه يضع دليلاً الثاني كما ضاع الأول ومن المعلوم أن التزام هذه المحذورات لا يليق بأقل الناس علماً فضلاً عن أفضل العقلاء . وأعلم



العلماء ، فظهر بهذا أن هذا التفسير الذي أجمع المفسرون عليه ضعيف ، وأما الوجه الذي ذكرناه فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات ، لأننا نقول : لما احتج إبراهيم عليه السلام بالاحياء والامانة ، أورد الخصم عليه سؤالاً لا يليق بالعقلاء ، وهو أنك إذا ادعيت الاحياء والامانة لا بواسطة ، فذلك لا تجدد الى إثباته سبيلاً ، وإن ادعيت حصولها بواسطة حركات الأفلاك فظيره أو ما يقرب منه حاصل للبشر ، فأجاب إبراهيم عليه السلام بأن الاحياء والامانة وإن حصلت بواسطة حركات الأفلاك ، لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى ، وذلك لا يقدح في كون الاحياء والامانة من الله تعالى ، بخلاف الخلق فإنه لا قدرة لهم على تحريك الأفلاك ، فلا جرم لا يكون الاحياء والامانة صادريين منهم ، ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازماً عليه ، والله أعلم بحقيقة كلامه

أما قوله تعالى ﴿ فبئس الذي كفر ﴾ فالمعنى : فبئس مغلوباً لا يجدمقلاً . ولالسؤال جواباً ، وهو كقوله ( بل تأتيمهم بغتة فتبهمهم فلا يستطيعون ردها ) قال الواحدى : وفيه ثلاث لغات : بهت الرجل فهو مهوت . وبهت . وبهت . قال عروة العذرى :

فما هو الا أن أراها جأفة فأبهت حتى ما أكاد أجيب

أى تأخير وأسكت

ثم قال ﴿ والله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ وتأويله على قولنا ظاهر ، أما المعتزلة فقال القاضى : يحتمل وجوها : منها أنه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدى المؤمن فإنه لا بد في الكافر من أن يعجز وينقطع

وأقول : هذا ضعيف ، لأن قوله لا يهديهم للحجاج ، إنما يصح حيث يكون الحجاج وجوداً ولا حجاج على الكفر . فكيف يصح أن يقال : ان الله تعالى لا يهديه اليه ، قال القاضى : ومنها أن يريد أنه لا يهديهم لزيادات الاطاف من حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على أنفسهم طريق الانتفاع به

وأقول : هذا أيضاً ضعيف . لأن تلك الزيادات إذا كانت في حقهم بمنة عقلاً لم يصح أن يقال : انه تعالى لا يهديهم ، كما لا يقال : انه تعالى يجمع بين الضدين فلا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضى : ومنها أنه تعالى لا يهديهم الى الثواب فى الآخرة ولا يهديهم الى الجنة

وأقول هذا أيضاً ضعيف لأن المذكور ههنا أمر الاستدلال وتحصيل المعرفة ، ولم يجر للجنة ذكر . فبعد صرف اللفظ الى الجنة . بل أقول : اللاتق بسياق الآية أن يقال : انه تعالى لما بين أن

الدليل كان قد بلغ في الظهور والحجة الى حيث صار المبطل كالمهتود عند سماعه ، الا أن الله تعالى لم يقدّر له الاهتداء ، لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ، ونظير هذا التفسير قوله ( ولو أننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله )

### القصة الثانية

والمقصود منها إثبات المعاد . قوله تعالى «أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها» وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف النحويون في إدخال الكاف في قوله (أو كالذي) وذكروا فيه ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) في معنى (ألم تر كالذي حاج إبراهيم) وتكون هذه الآية معطوفة عليه ، والتقدير : أرأيت كالذي حاج إبراهيم ، أو كالذي مر على قرية . فيكون هذا عطفاً على المعنى « وهو قول الكسائي والقراء وأبي علي الفارسي ، وأكثر النحويين قالوا » ونظيره من القرآن قوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون لله) ثم قال (من رب السموات السبع ورب العرش العظيم سيقولون لله) فهذا عطف على المعنى ، لأن معناه لمن السموات ؟ فقيل : لله . قال الشاعر :

معاوى إتنا بشر فأسجج فلسنا بالجبال ولا الحديد

فحمل على المعنى وترك اللفظ

﴿والقول الثاني﴾ وهو اختيار الأخفش : أن الكاف زائدة ، والتقدير : ألم تر إلى الذي حاج والذي مر على قرية

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار المبرد : أنا نضم في الآية زيادة . والتقدير : ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم ، وألم تر إلى من كان كالذي مر على قرية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في الذي مر بالقرية . فقال قوم : كان رجلاً كافراً شاكاً في البعث وهو قول مجاهد وأكثر المفسرين من المعتزلة . وقال الباقر : انه كان مسلماً ، ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي : هو عزيز . وقال عطاء عن ابن عباس : هو أرميا . ثم من هؤلاء من قال : ان أرميا هو الخضر عليه السلام ، وهو رجل من سبط هارون بن عمران عليهما السلام . وهو قول محمد بن إسحاق ، وقال وهب بن منبه : ان أرميا هو النبي الذي بعثه الله عندما خرب بختنصر بيت المقدس وأحرق التوراة . حجة من قال : أن هذا المار كان كافراً وجوه : الأول : أن الله حكى عنه أنه قال (أني يحيي هذه الله بعد موتها) وهذا كلام من يستبعد من الله الاحياء بعد الاماة

وذلك ككفر

فان قيل : يجوز أن ذلك وقع منه قبل البلوغ

قلنا : لو كان كذلك لم يحز من الله تعالى أن يعجب رسوله منه . إذ الصبي لا يتعجب من شيء في مثل ذلك ، وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال أن ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى على ذلك ، بل كان بسبب اطراد العادات في أن مثل ذلك الموضع الخراب قلبا بصيره الله معموراً . وهذا كما أن الواحد منا يشير إلى جبل فيقول : متى يقبله الله ذهباً أو ياقوتاً ، لا أن مراده منه الشك في قدرة الله تعالى ، بل على أن مراده منه أن ذلك لا يقع ولا يحصل في مطرد العادات ، فكذا هنا

﴿الوجه الثاني﴾ قالوا : انه تعالى قال في حقه (قلنا تبين له) وهذا يدل على أنه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلًا له ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تبين الاحياء على سبيل المشاهدة ما كان حاصلًا له قبل ذلك ، فاما أن تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلًا فهو ممنوع

﴿الوجه الثالث﴾ أنه قال (اعلم أن الله على كل شيء قدير) وهذا يدل على أن هذا العلم إنما حصل له في ذلك الوقت ، وأنه كان خالياً عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت ، وهذا أيضاً ضعيف ، لأن تلك المشاهدة لا شك أنها أفادت نوع توكيد وطمأنينة ووثوق ، وذلك القدر من التأكيد إنما حصل في ذلك الوقت ، وهذا لا يدل على أن أصل العلم ما كان حاصلًا قبل ذلك

﴿الوجه الرابع﴾ لهم : أن هذا المسار كان كافراً لا تنظامه مع نمروذ في سلك واحد وهو ضعيف أيضاً لأن قبله وإن كان قصة نمروذ ، ولكن بعده قصة سؤال إبراهيم ، فوجب أن يكون نبياً من جنس إبراهيم

وحجة من قال : انه كان مؤمناً وكان نبياً وجراً : الأول : أن قوله (أني يحيي هذه الله بعد موتها) يدل على أنه كان عالماً بالله ، وعلى أنه كان عالماً بأنه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة ، لأن تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء إنما يصح أن لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة . فاما من يعتقد أن القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة

﴿الحجة الثانية﴾ أن قوله (كم لبثت) لا بد له من قائل ، والمذكور السابق هو الله تعالى . فصار التقدير : قال الله تعالى : كم لبثت . فقال ذلك الانسان : لبثت يوماً أو بعض يوم . فقال الله تعالى :

بل لبثت مائة عام . ومما يؤكد أن قائل هذا القول هو الله تعالى قوله (ولنجعلك آية للناس) ومن المعلوم أن القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ، ثم قال (وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسرها لحما) ولا شك أن قائل هذا القول هو الله تعالى ، فثبت أن هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على أنه تعالى تكلم معه ، ومعلوم أن هذا لا يليق بحال هذا الكافر

فان قيل : لعله تعالى بعث اليه رسولا أو ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا : ظاهر هذا الكلام يدل على أن قائل هذه الأقوال معه هو الله تعالى ، فصرف اللفظ عن هذا الظاهر إلى المجاز من غير دليل يوجب غير جائز

﴿والحجة الثالثة﴾ أن اعادته حيا وإبقاء الطعام والشراب على حالهما ، وإعادة الحمار حيا بعد ماصار رميا مع كونه مشاهداً لاعادة أجزاء الحمار إلى التركيب وإلى الحياة اكرام عظيم وتشريف كريم . وذلك لا يليق بحال الكافر له ، فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان كل هذه الأشياء إنما أدخلها الله تعالى في الوجود إكراما لانسان آخر كان نبيا في ذلك الزمان

قلنا : لم يجر في هذه الآية ذكر هذا النبي ، وليس في هذه القصة حالة مشعرة بوجود النبي أصلا فلو كان المقصود من إظهار هذه الأشياء اكرام ذلك النبي وتأيد رسالته بالمعجزة ، لكان ترك ذكر ذلك الرسول إهمالا لما هو الغرض الأصلي من الكلام وأنه لا يجوز

فان قيل : لو كان ذلك انشخص لكان إما أن يقال : انه ادعى النبوة من قبل الامامة والاحياء أو بعدهما ، والاول باطل لأن ارسال النبي من قبل الله يكون لمصلحة تعود على الأمة ، وذلك لا يتم بعد الاساتة ، وان ادعى النبوة بعد الاحياء فالمعجز قد تقدم على الدعوى ، وذلك غير جائز

قلنا : إظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله أنه سيصير رسولا جائز عندنا ، وعلى هذا الطريق زال السؤال

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى قال في حق هذا الشخص (ولنجعلك آية للناس) وهذا اللفظ إنما يستعمل في حق الأنبياء والرسل ، قال تعالى (وجعلناها وابنها آية للعالمين) فكان هذا وعدا من الله تعالى بأنه يجعله نبيا ، وأيضا فهذا الكلام لم يدل على النبوة بصريحه ، فلا شك أنه يفيد التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من جعله آية أن من عرفه من الناس شاباً كاملاً إذا شاهده بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا أو هرموا . أو سمعوا بالخبر أنه كان مات منذ زمان



وقد عاد شبابا ، صح أن يقال لأجل ذلك : انه آية للناس ، لأنهم يعتبرون بذلك ، ويعرفون به قدرة الله تعالى ، ونبوة نبي ذلك الزمان

والجواب من وجهين : الأول : أن قوله (ولنجعلك آية) إخبار عن أنه تعالى يجعله آية ، وهذا الإخبار إنما وقع بعد أن أحياه الله وتكلم معه ، والمجمول لا يجعل ثانيا ، فوجب حمل قوله (ولنجعلك آية للناس) على أمر زائد عن هذا الاحياء ، وأتم تحمولونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا . والثاني : أن وجه التمسك أن قوله (ولنجعلك آية للناس) يدل على التشريف العظيم ، وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى

﴿الحجة الخامسة﴾ ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في سبب نزول الآية قال : ان يختصر غزا بني إسرائيل فسي منهم الكثيرون ، ومنهم عزيز وكان من علمائهم ، فجاء بهم الى بابل ، فدخل عزيز يوما تلك القرية ونزل تحت شجرة وهو على حمار ، فربط حماره وطاف في القرية فلم يرفها أحدا فعجب من ذلك وقال (أني يحيي هذه الله بعد موتها) لا على سبيل الشك في القدرة ، بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة ، وكانت الأشجار مثمرة ، فتناول من الفاكهة التين والعنب ، وشرب من عصير العنب ونام ، فاماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب ، ثم أعمى عن موته أيضا الانس والسباع والطيور ، ثم أحياه الله تعالى بعد المائة . ونودي من السماء : يا عزيز كم لبثت بعد الموت فقال : يوما فأبصر من الشمس بقية ، فقال أو بعض يوم فقال الله تعالى : بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما ، فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت أو صاله وسمع صوتا أتيتها العظام البالية إني جاعل فيك روحا فانضم أجزاء العظام بعضها الى بعض ثم التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع ، والذراع الى مكانه ، ثم جاء الرأس الى مكانه ، ثم العصب والعروق ، ثم أنبت طراء اللحم عليه ، ثم انبسط الجلد عليه ، ثم خرجت الشعور عن الجلد ، ثم نفخ فيه الروح . فاذا هو قائم ينطق فخر عزيز ساجداً ، وقال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ثم انه دخل بيت المقدس فقال القويم : حدثنا آباؤنا أن عزيز بن شرخيا مات ببابل ، وقد كان يختصر قتل بيت المقدس أربعين ألفا من قرأ التوراة وكان فيهم عزيز ، والقوم ما عرفوا أنه يقرأ التوراة ، فلما أتاهم بعد مائة عام جدد لهم التوراة وأملأها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا ، وكانت التوراة قد دفنت في موضع فأخرجت وعورض بها أملاء فاختلفا في حرف ، فعند ذلك قالوا : عزيز بن الله . وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس ، وذلك يدل على أن ذلك الماركان نبياً

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا فى تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع : إيلياء وهى

بيت المقدس ، وقال ابن زيد : هى القرية التى خرج منها الألوف حذر الموت

أما قوله تعالى ﴿وهى خاوية على عروشها﴾ قال الأصمعى : خوى البيت فهو يخوى خواء ممدود إذا ما خلا من أهله ، والخوا : خلو البطن من الطعام ، وفى الحديث «كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا سجد خوى» أى خلى ما بين عضديه وجنبه ، وبطنه وغذيه ، وخوى الفرس ما بين قوائمه ، ثم يقال للبيت إذا انهدم : خوى لأنه تهدمه يخلو من أهله ، وكذلك : خوت النجوم وأخوت إذا سقطت ولم تمطر لأنها خلت عن المطر . والعرش سقف البيت ، والعرش الأبنية ، والسقوف من الخشب يقال : عرش الرجل يعرش ويعرش إذا بنى وسقف بخشب ، فقوله (وهى خاوية على عروشها) أى منهمة ساقطة خراب . قاله ابن عباس رضى الله عنهما ، وفيه وجوه : أحدها : أن حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ، ثم انقضت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المنهدمة . ومعنى الخاوية المنقورة . وهى المنقلعة من أصولها ، يدل عليه قوله تعالى (أعجاز نخل خاوية) وموضع آخر (أعجاز نخل منقعر) وهذه الصفة فى خراب المنازل من أحسن ما يوصف به . والثانى : قوله تعالى (خاوية على عروشها) أى خاوية عن عروشها . جعل «على» بمعنى «عن» كقوله (إذا اكتالوا على الناس) أى عنهم . والثالث : أن المراد أن القرية خاوية مع كون أشجارها معروشة فكان التعجب من ذلك أكثر لأن الغالب من القرية الخالية الخاوية أن يبطل ما فيها من عروش انفاكة ، فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب أكثر

أما قوله تعالى ﴿قال أنى يحيى هذه الله بعد موتها﴾ فقد ذكرنا أن من قال : الماركان كافرأ حمله على الشك فى قدرة الله تعالى . ومن قال : كان نبياً ، حمله على الاستبعاد بحسب مجازى العرف والعادة ، أو كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لأجل التأكيد ، كما قال إبراهيم عليه السلام (أرأى كيف يحيى الموتى) وقوله (أنى) أى من أين ، كقوله (أنى لك هذا) والمراد بإحياء هذه القرية عمارتها ، أى متى يفعل الله تعالى ذلك ، على معنى أنه لا يفعله فأحب الله تعالى أن يريه فى نفسه ، وفى إحياء القرية آية (فأداته الله مائة عام) وقد ذكرنا القصة

فان قيل : ما الفائدة فى إماتة الله له مائة عام . مع أن الاستدلال بالاحياء بعد يوم أو بعد بعض يوم حاصل

قلنا : لأن الاحياء بعد تراخى المدة أبعد فى العقول من الاحياء بعد قرب المدة ، وأيضاً فلأن بعد تراخى المدة ما يشاهد منه ، ويشاهد هو من غيره أعجب

أما قوله تعالى «ثم بعثه» فالمعنى : ثم أحياه ، ويوم القيامة يسمى يوم البعث لأنهم يعيشون من قبورهم ، وأصله من بعث الناقة إذا أقتها من مكانها ، وإنما قال «ثم بعثه» ولم يقل : ثم أحياه ، لأن قوله «ثم بعثه» يدل على أنه عاد كما كان أولاً حياً عاقلاً فهما مستعداً للنظر والاستدلال في المعارف الإلهية ، ولو قال : ثم أحياه لم تحصل هذه الفوائد

أما قوله تعالى «قال كم لبثت» ففيه مسائل

«المسألة الأولى» فيه وجهان من القراءة ، قرأ أبو عمرو ، وحمة والكسائي بالادغام ، والباقون بالاضمار ، فن أدغم فلقرب المخرجين ، ومن أظهر فلتبين المخرجين وإن كانا قريبين

«المسألة الثانية» أجمعوا على أن قاتل هذا القول هو الله تعالى ، وإنما عرف أن هذا الخطاب من الله تعالى لأن ذلك الخطاب كان مقروناً بالمعجز ، ولأنه بعد الإحياء شاهد من أحوال حمارة وظهور البلى في عظامه ما عرف به أن تلك الخوارق لم تصدر إلا من الله تعالى

«المسألة الثالثة» في الآية إشكال ، وهو أن الله تعالى كان عالماً بأنه كان ميتاً وكان عالماً بأن الميت لا يمكنه بعد أن صار حياً أن يعلم أن مدة موته كانت طويلة أم قصيرة ، فمع ذلك لاى حكمة سأله عن مقدار تلك المدة

والجواب عنه : أن المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق

أما قوله تعالى «لبثت يوماً أو بعض يوم» ففيه سؤالات

«السؤال الأول» لم ذكر هذا الترديد؟

الجواب : أن الميت طال مدة موته أو قصرت فالحال واحدة بالنسبة إليه ، فأجاب بأقل ما يمكن أن يكون ميتاً لأنه اليقين . وفي التفسير أن إمامته كانت في أول النهار فقال : يوماً . ثم لما نظر إلى ضوء الشمس باقياً على رؤس الجدران فقال : أو بعض يوم

«السؤال الثاني» أنه لما كان اللبث مائة عام ثم قال «لبثت يوماً أو بعض يوم» أليس هذا يكون كذباً ؟

والجواب : أنه قال ذلك على حسب الظن ، ولا يكون مؤاخذاً بهذا الكذب . ونظيره أنه تعالى حكى عن أصحاب الكهف أنهم قالوا «لبثنا يوماً أو بعض يوم» على ما توهموه ووقع عندهم ، وأيضاً قال أخوة يوسف عليه السلام «يا أبنائنا إن ابنك سرق وما شهدنا إلا بما علمنا» وإنما قالوا ذلك بناء على الإمارة من إخراج الصواع من رحله

﴿السؤال الثالث﴾ هل علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت أو لم يعلم ذلك بل كان يعتقد أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

الجواب : الأظهر أنه علم أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وذلك لأن الغرض الأصلي في أماته ثم حياته بعد مائة عام أن يشاهد الأحياء بعد الاماتة ، وذلك لا يحصل إلا إذا عرف أن ذلك اللبث كان بسبب الموت ، وهو أيضا قد شاهد إما في نفسه أو في حماره أحوالا دالة على أن ذلك اللبث كان بسبب الموت

أما قوله تعالى ﴿ قال بل لبث مائة عام ﴾ فالعنى ظاهر ، وقيل : العام أصله من العوم الذى هو السباحة لأن فيه سباحاً طويلاً ، لا يمكن من التصرف فيه

أما قوله تعالى ﴿ فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه ﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف القراء في إثبات الهاء في الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) و(ماله) و(ساعانيه) و(ماهيه) بعد أن انفقوا على إثباتها في الوقف ، فقرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو وابن عامر وعاصم هذه الحروف كلها بإثبات الهاء في الوصل ، وكان حمزة يحذفهن في الوصل وكان الكسائي يحذف الهاء في الوصل من قوله (لم يتسنه) و(اقتده) ويثبتها في الوصل في الباقي ، ولم يختلفوا في قوله (لم أوت كتابيه ولم أدر ما حساييه) أنها بالهاء في الوصل والوقف

إذا عرفت هذا فنقول : أما الحذف ففيه وجوه : أحدها : أن اشتقاق قوله (يتسنه) من السنة وزعم كثير من الناس أن أصل السنة سنوة ، قالوا : والدليل عليه أنهم يقولون في الاشتقاق منها أسنت القوم إذا أصابهم السنة وقال الشاعر

ورجال مكة مسنون مجاف

ويقولون في جمعها : سنوات وفي الفعل منها : سانيت الرجل مساناة إذا عامله سنة سنة . وفي التصغير : سنية إذا ثبت هذا كان الهاء في قوله (لم يتسنه) للسكت لا للاتصل . وثانيها : نقل الواحدى عن القراء أنه قال : يجوز أن تكون أصل سنة سننة . لأنهم قالوا في تصغيرها : سنية وإن كان ذلك قليلاً ، فعلى هذا يجوز أن يكون (لم يتسنه) أصله لم يتسن . ثم أسقطت النون الأخيرة ثم أدخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه ، كما أن أصل لم يتقض البازى : لم يتقضض البازى . ثم أسقطت الضاد الأخيرة . ثم أدخل عليه هاء السكت عند الوقف فيقال : لم يتقضه . وثالثها : أن يكون (لم يتسنه) مأخوذاً من قوله تعالى (من حماً مسنون) والسن في اللغة هو الصب . هكذا قال



أبو علي الفارسي ، فقوله : لم يتسن . أى الشراب بقبحاله لم ينضب ، وقد أتى عليه مائة عام ، ثم أنه حذف النون الأخيرة ، وأبدلت بهاء السكت عند الوقف على ما قرناه في الوجه الثاني ، فهذه الوجوه الثلاثة لبيان الحذف . وأما بيان الإثبات فهو أن (لم يتسنه) مأخوذ من السنة ، والسنة أصلها سنة ، بدليل أنه يقال في تصغيرها : سنية ويقال : ساهت النخلة بمعنى عاومت ، وآجرت الدار مساهة . وإذا كان كذلك فالهاء في (لم يتسنه) لام الفعل ، فلا جرم لم يحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (لم يتسنه) أى لم يتغير . وأصل معنى (لم يتسنه) أى لم يأت عليه السنين لأن مر السنين إذا لم تغيره فكانها لم تأت عليه ، ونقلنا عن أبي علي الفارسي : لم يتسن أى لم ينضب الشراب ، بقى في الآية سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ أنه تعالى لما قال (بل لبث مائة عام) كان من حقه أن يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) لا يدل على أنه لبث مائة عام ، بل يدل ظاهراً على ما قاله من أنه لبث يوماً أو بعض يوم

والجواب : أنه كلما كانت الشبهة أقوى مع علم الانسان في الجملة أنها شبهة : كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة أكد ووقوعه في العقل أكمل . فكانه تعالى لما قال (بل لبث مائة عام) قال (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) فإن هذا مما يؤكد قولك (لبث يوماً أو بعض يوم) فحينئذ يعظم اشتياقك إلى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة . ثم قال بعده (وانظر الى حمرك) فرأى الحمار صار رمياً ، وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، فإن الطعام والشراب يسرع التغير فيهما ، والحمار ربما بقى دهنأ طويلاً وزماناً عظيماً ، فرأى ما لا يبقى باقياً ، وهو الطعام والشراب . وما يبقى غير باق وهو العظام ، فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى ، وتمسك وقوع هذه الحجة في عقله وفي قلبه

﴿السؤال الثاني﴾ أنه تعالى ذكر الطعام والشراب . وقوله (لم يتسنه) راجع إلى الشراب لا إلى الطعام

والجواب : كما يوصف الشراب بأنه لم يتغير . كذلك يوصف الطعام بأنه لم يتغير . لاسيما إذا كان الطعام لطيفاً يتسارع الفساد اليه ، والمروى أن طعامه كان هو التين والعنب ، وشرابه كان عصير العنب واللبن . وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه (وانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن)

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى حمارك﴾ فالمعنى أنه عرفه طول مدة موته بأن شاهد عظام حمارة نخرة رمية، وهذا في الحقيقة لا يدل بذاته، لأنه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حياً في الحال علم أن القادر على ذلك قادر على أن يبيت الحمار في الحال ويجعل عظامه رمية نخرة في الحال، وحينئذ لا يمكن الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت، بل انقلاب عظام الحمار إلى الحياة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله (بل لبثت مائة عام) قال الضحاك: معنى قوله: أنه لما أحيى بعد الموت كان دليلاً على صحة البعث، وقال غيره: كان آية لأن الله تعالى أحياه شاباً أسود الرأس، وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس

أما قوله تعالى ﴿ولنجعلك آية للناس﴾ فقد بينا أن المراد منه التشريف والتعظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا، وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى

فان قيل: ما فائدة الواو في قوله (ولنجعلك) قلنا: قال القراء: دخلت الواو لأنه فعل بعدها مضمّر «لأنه لو قال: وانظر إلى حمارك لنجعلك آية. كان النظر إلى الحمار شرطاً وجعله آية جزاء، وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام. أما لما قال (ولنجعلك آية) كان المعنى: ولنجعلك آية فعلنا ما فعلنا من الامامة والاحياء. ومثله قوله تعالى (وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست) والمعنى: وليقولوا درست صرفنا الآيات (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين) أى ونزبه الملكوت

أما قوله تعالى ﴿وانظر إلى العظام﴾ فأكثر المفسرين على أن المراد بالعظام عظام حمارة، فإن اللام فيه بدل الكناية. وقال آخرون أرادوا به عظام هذا الرجل نفسه، قالوا: انه تعالى أحيى رأسه وعينه، وكانت بقية بدنه عظاماً نخرة، فكان ينظر إلى أجزاء عظام نفسه. فرآها تجتمع وينضم البعض إلى البعض، وكان يرى حمارة واقفاً كما ربطه حين كان حياً لم يأكل ولم يشرب مائة عام، وتقدير الكلام على هذا الوجه: وانظر إلى عظامك. وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد. وهو عندى ضعيف لوجوه: أحدها: أن قوله (لبثت يوماً أو بعض يوم) إنما يليق بمن لا يرى أثر التغير في نفسه فيظن أنه كان نائماً في بعض يوم. أما من شاهد أجزاء بدنه متفرقة. وعظام بدنه رمية نخرة. فلا يابق به ذلك القول. وثانيها: أنه تعالى حكى عنه أنه خاطبه وأجاب، فيجب أن يكون المجيب هو الذى أماته الله، فإذا كانت الامامة راجعة إلى كله. فالمجيب أيضاً الذى بعثه الله يجب أن يكون جملة الشخص. وثالثها: أن قوله (فأماته الله مائة عام ثم بعثه) يدل على أن تلك الجملة أحياءها وبعثها

أما قوله «كيف نشرها» فالمراد يحييها ، يقال : أنشر الله الميت ونشره ، قال تعالى (ثم إذا شاء أنشره) وقد وصف الله العظام بالاحياء في قوله تعالى (قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحيىها) وقرىء (نشرها) بفتح النون وضم الشين ، قال الفراء : كانه ذهب إلى النشر بعد الطي ، وذلك أن بالحياة يكون الانبساط في التصرف ، فهو كأنه مطوى ما دام ميتا ، فإذا عاد حي صار كأنه نشر بعد الطي ، وقرأ حمزة والكسائي (نشرها) بالزاي المنقوطة من فوق ، والمعنى نرفع بعضها إلى بعض . وانشار الشيء رفعه ، يقال : أنشزته فنشز . أى رفعته فارفع ، ويقال لما ارتفع من الأرض نشز . ومنه نشوز المرأة ، وهو أن ترتفع عن حد رضا الزوج ، ومعنى الآية على هذه القراءة : كيف نرفعها من الأرض فتردها إلى أما كنهن من الجسد وتركب بعضها على بعض ، وروى عن النخعي أنه كان يقرأ (نشرها) بفتح النون وضم الشين والزاي ووجه ما قال الاخفش أنه يقال : نشزته وأنشزته أى رفعته ، والمعنى من جميع القراءات أنه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام . ثم بسط اللحم عليها ، ونشر العروق والأعصاب واللحوم والجلود عليها ، ورفع بعضه إلى جنب البعض . فيكون كل القراءات داخلا في ذلك

ثم قال تعالى «فلما تبين له» وهذا راجع إلى ما تقدم ذكره من قوله (أنى يحيى هذه الله بعد موتها) والمعنى فلما تبين له وقوع ما كان يستبعد وقوعه ، وقال صاحب الكشف : فاعل «تبين له» مضمير تقديره فلما تبين له أن الله على كل شيء قدير قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) لحذف الأول لدلالة الثاني عليه ، وهذا عندى فيه تعسف ، بل الصحيح أنه لما تبين له أمر الامامة والاحياء على سبيل المشاهدة قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) وتأويله : أنى قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك الاستدلال وقرأ حمزة والكسائي (قال اعلم) على لفظ الأمر وفيه وجهان : أحدهما : أنه عند التبين أمر نفسه بذلك ، قال الاعشى

ودع أمانة أن الركب قدرحلو

والثاني : أن الله تعالى قال (أعلم أن الله على كل شيء قدير) ويدل على صحة هذا التأويل قراءة عبد الله والأعمش : قيل أعلم أن الله على كل شيء قدير ويؤكد قوله في قصة ابراهيم (ربى أرنى كيف يحيى الموتى) ثم قال فى آخرها (واعلم أن الله عزيز حكيم) قال القاضى : والقراءة الأولى وذلك لأن الأمر بالشئ إنما يحسن عند عدم المأمور به ، وههنا العلم حاصل بدليل قوله (فلما تبين له) فكان الأمر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز ، أما الاخبار عن أنه حصل كان جائزا

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ خُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ «٢٦٠»

### القصة الثالثة

وهي أيضا دالة على صحة البعث

قوله تعالى ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ خُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في عامل «إذ» قولان : قال الزجاج : التقدير اذكر إذ قال إبراهيم ، وقال غيره انه معطوف على قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم) والتقدير : ألم تر إذ حاج إبراهيم في ربه ، وألم تر إذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى لم يسم عزيراً حين قال (أو كالذي مر على قرية) وسمى ههنا إبراهيم مع أن المقصود من البحث في كلتا القصتين شيء واحد ، والسبب أن عزيراً لم يحفظ الأدب ، بل قال (أني يحيي هذه الله بعد موتها) وإبراهيم حفظ الأدب فانه أثنى على الله أولاً بقوله (رب) ثم دعا حيث قال (أرني) وأيضاً أن إبراهيم لما راعى الأدب جعل الأحياء والاماتة في الطيور ، وعزيراً لما لم يراع الأدب جعل الأحياء والاماتة في نفسه

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في سبب سؤال إبراهيم وجوها : الأول : قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج : أنه رأى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر أكل منها دواب البحر ، وإذا جزر البحر جاءت السباع فأكلت ، وإذا ذهب السباع جاءت الطيور فأكلت وطارت ، فقال إبراهيم (رب أرني كيف تجمع أجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر) فقيل : أُولِمُ تُوْمِنَ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ الْمَطْلُوبُ مِنَ السُّؤَالِ أَنْ يُصِيرَ الْعِلْمُ بِالْإِسْتِدْلَالِ ضَرْوَرِيًّا

﴿الوجه الثاني﴾ قال محمد بن إسحق والقاضي : سبب السؤال أنه مع منظرته مع نمرود لما قال : ربى الذى يحيى ويميت ، قال أنا أحيى وأميت ، فأطلق محبوسا وقتل رجلا ، فقال إبراهيم : ليس هذا بأحياء واماته ، وعند ذلك قال (رب أرني كيف تحيي الموتى) لتكشف هذه المسألة عند نمرود وأتباعه ، وروى عن نمرود أنه قال له : قل لربك حتى يحيى والا قتلتك ، فسأل الله تعالى ذلك ، وقوله (ليطمئن قلبي) بنجأتى من القتل أو ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني ، وإن عدولى منها إلى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة ، بل كان بسبب جهل المستمع

﴿والوجه الثالث﴾ قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدى رضى الله عنهم : ان الله تعالى أوحى اليه انى متخذ بشراً خليلاً : فاستعظم ذلك إبراهيم صلى الله عليه وسلم ، وقال إلهى ما علامة ذلك ؟ فقال : علامته أنه يحيى الميت بدعائه ، فلما عظم مقام إبراهيم عليه السلام فى درجات العبودية وأداء الرسالة . خطرياله : انى لعل أن أكون ذلك الخليل ، فسأل أحياء الميت فقال الله (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أنى خليل لك

﴿الوجه الرابع﴾ أنه صلى الله عليه وسلم انما سأل ذلك لقومه وذلك لأن أتباع الأنبياء كانوا يطالبونهم بأشياء تارة باطلة وتارة حقّة . كقولهم لموسى عليه السلام (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة) فسأل إبراهيم ذلك ، والمقصود أن يشاهده قومه فيزول الإنكار عن قلوبهم

﴿الوجه الخامس﴾ ما خطر ببالى فقلت لاشك أن الأمة كما يحتاجون فى العلم بان الرسول صادق فى ادعاء الرسالة الى معجز يظهر على يده فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه وإخباره إياه بأن الله بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم الرسول أن ذلك هو اصل ملك كريم لاشيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله احتاج الى معجز يدل على أن ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد أن يقال : انه لما جاء الملك الى إبراهيم وأخبره بأن الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال (رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أن الآتى ملك كريم لاشيطان رجيم

﴿الوجه السادس﴾ وهو على لسان أهل التصوف : أن المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن أنوار المكاشفات والتجلي ، والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلى والأنوار الالهية فقوله (أرني كيف تحيي الموتى) طلب لذلك التجلى والمكاشفة فقال أولم تؤمن قال بلى أومن به إيمان الغيب ، ولكن أطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلى ، وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شيء



من الشكوك والشبهات

﴿الوجه السابع﴾ لعله طالع في الصحف التي أنزلها الله تعالى عليه أنه يشرف ولده عيسى بأنه يحى الموتى بدعائه فطلب ذلك فقيل له (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) على أنني لست أقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى

﴿الوجه الثامن﴾ أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أمر بذبح الولد فسارع إليه ، ثم قال : أمرتني أن أجعل ذا ربح بلاروح ففعلت ، وأنا أسألك أن تجعل غير ذى روح روحانيا ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أنك اتخذتني خليلا

﴿الوجه التاسع﴾ نظر إبراهيم صلى الله عليه وسلم في قلبه فرآه ميتاً بحب ولده فاستحى من الله وقال : أرني كيف يحيى الموتى أى القاب إذا مات بسبب الغفلة كيف يكون إحياءه بذكر الله تعالى ﴿الوجه العاشر﴾ تقدير الآية أن جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فأرني ذلك في الدنيا ، فقال : أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على أن خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف ﴿الوجه الحادى عشر﴾ لم يكن قصد إبراهيم إحياء الموتى ، بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة ﴿الثانى عشر﴾ ما قاله قوم من الجهال ، وهو أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم كان شاكفاً في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد ، أما شكه في معرفة المبدأ فقلوله (هذا ربى) وقوله (لئن لم يهدنى ربى لأكون من القوم الضالين) وأما شكه في المعاد فهو في هذه الآية ، وهذا القول سخي ، بل كفر وذلك لأن الجاهل بقدره الله تعالى على إحياء الموتى كافر ، فمن نسب النبي المعصوم إلى ذلك فقد كفر النبي المعصوم ، فكان هذا بالكفر أولى . ومما يدل على فساد ذلك وجوه : أحدها : قوله تعالى (أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) ولو كان شاكفاً لم يصح ذلك . وثانيها : قوله (ولكن ليطمئن قلبي) وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين ، ومنها أن الشك في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه .

أما قوله تعالى ﴿أولم تؤمن﴾ ففيه وجهان : أحدهما : أنه استفهام بمعنى التقرير . قال الشاعر  
أستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح

والثاني : المقصود من هذا السؤال أن يحجب بما أجاب به ليعلم السامعون أنه عليه السلام كان مؤمناً بذلك ، عارفاً به ، وأن المقصود من هذا السؤال شيء آخر .

أما قوله تعالى ﴿قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ فاعلم أن اللام في (ليطمئن) متعلق بمحذوف ، والتقدير : سألت ذلك إرادة طمأنينة القلب ، قالوا : والمراد منه أن يزول عنه الخواطر التي تعرض

للمستدل ، والا فاليقين حاصل على كلتا الحالتين .

وههنا بحث عقلي وهو أن هذا التفسير مفرع على أن العلوم يجوز أن يكون بعضها أقوى من بعض ، وفيه سؤال صعب ، وهو أن الانسان حال حصول العلم له إما أن يكون مجزئاً لنقيضه ، وإما أن لا يكون ، فإن جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوى ، لا اعتقاد جازم ، وإن لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه امتنع وقوع التفاوت في العلوم

واعلم أن هذا الاشكال إنما يتوجه إذا قلنا : المطلوب هو حصول الطمأنينة في اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء ، أما لو قلنا : المقصود شيء آخر فالسؤال زائل .

أما قوله تعالى «فخذ أربعة من الطير» فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أخذ طاوساً ونسراً وغراباً وديكاً ، وفي قول مجاهد وابن زيد رضي الله عنهما : حمامة بدل النسرة ، وههنا أبحاث :

«البحث الأول» أنه لما خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة ذكرها فيه وجهين : الأول : أن الطير همته الطيران في السماء ، والارتفاع في الهواء ، والتحليل كانت همته العلو والوصول إلى الملكوت فجعلت معجزته مشكلة لهمة

«الوجه الثاني» أن التحليل عليه السلام لما ذبح الطيور وجعلها قطعة قطعة ، ووضع على رأس كل جبل قطعاً مختلطة ، ثم دعاها طار كل جزء إلى مشاكله فليل له كما طار كل جزء إلى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء إلى مشاكله حتى تتألف الأبدان وتتصل بها الأرواح ، ويقرره قوله تعالى (يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر)

«البحث الثاني» أن المقصود من الاحياء والاماتة كان حاصلها بحيوان واحد . فلم أمر بأخذ أربع حيوانات ، وفيه وجهان : الأول : أن المعنى فيه أنك سألت واحداً على قدر العبودية وأنا أعطى أربعاً على قدر الربوبية . والثاني : أن الطيور الأربعة إشارة إلى الأركان الأربعة التي منها تركيب أبدان الحيوانات والنباتات ، والإشارة فيه أنك ما لم تفرق بين هذه الطيور الأربعة لا يقدر طير الروح على الارتفاع إلى هواء الربوبية . وصفاء عالم القدس

«البحث الثالث» إنما خص هذه الحيوانات لأن الطاوس إشارة إلى مافي الانسان من حب الزينة والجاه والرفع . قال تعالى (زين للناس حب الشهوات) والنسرة إشارة إلى شدة الشغف بالأكل والديك إشارة إلى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج . والغراب إشارة إلى شدة الحرص على الجمع والطلب . فإن من حرص الغراب أنه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب ، والإشارة فيه إلى أن الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي إبطال الحرص وإبطال التزين

للخلق ، لم يجد في قلبه روحا وراحة من نور جلال الله

أما قوله تعالى «فصرهن اليك» ففيه مسائل :

«المسألة الأولى» قرأ حمزة (فصرهن اليك) بكسر الصاد ، والباقون بضم الصاد ، أما الضم ففيه قولان : الأول : أنه من صرت الشيء أصوره إذا أملت له إليه ، ورجل أصور أى مائل العنق ، ويقال : صار فلان إلى كذا إذا قال به ومال إليه . وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف ، كأنه قيل : أملن اليك وقطعن ، ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ، فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه . كقوله (أن اضرب بعصاك البحر فانقلب) على معنى : فاضرب فانقلب ، لأن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا) يدل على التقطيع

فان قيل : ما الفائدة في أمره بضمها إلى نفسه بعد أن يأخذها ؟

قلنا : الفائدة أن يتأمل فيها ويعرف أشكالها وهيأتها لتلبس عليه بعد الاحياء . ولا يتوهم أنها غير تلك .

«واقول الثاني» وهو قول ابن عباس ، وسعيد بن جبير . والحسن ومجاهد (صرهن اليك) معناه : قطعهن . يقال : صار الشيء يصوره صوراً ، إذا قطعه ، قال رؤبة يصف خصماً : ألد صرناه بالحكم . أى قطعناه . وعلى هذا القول لا يحتاج إلى الاضمار ، وأما قراءة حمزة بكسر الصاد ، فقد فسره هذه الكلمة أيضاً تارة بالامالة ، وأخرى بالتقطيع . أما الامالة فقال الفراء : هذه لغة هذيل وسليم : صاره يصيره إذا أهاله . وقال الأخفش وغيره (صرهن) بكسر الصاد : قطعهن . يقال : صاره يصيره إذا قطعه . قال الفراء : أظن أن ذلك مقلوب من صرى يصرى إذا قطع ، فقدست ياؤها ، كما قالوا : عناوات . قال المبرد : وهذا لا يصح لأن كل واحد من هذين اللفظين أصل في نفسه مستقل بذاته ، فلا يجوز جعل أحدهما فرعاً عن الآخر .

«المسألة الثانية» أجمع أهل التفسير على أن المراد بالآية : قطعهن . وأن إبراهيم قطع أعضائها ولحمها وریشها ودماءها . وخلط بعضها على بعض . غير أبي مسلم فإنه أنكر ذلك ، وقال : ان إبراهيم عليه السلام لما طالب إحياء الميت من الله تعالى أراه الله تعالى مثالا قرب به الأمر عليه ، والمراد بصرهن اليك الامالة والقرين على الاجابة ، أى فعود الطيور الأربعة أن تصوير بحيث إذا دعوتها أجابتك وأتتك ، فإذا صارت كذلك ، فاجعل على كل جبل واحدا حال حياته ، ثم ادعهن يأتينك سعياً ، والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الأرواح إلى الاجساد على سبيل السهولة وأنكر القول بأن المراد منه : قطعهن ، واحتج عليه بوجوده : الأول : أن المشهور في اللغة في

قوله (فصرهن) أملهن ، وأما التقطيع والذبح فليس في الآية ما يدل عليه . فكان إدراجها في الآية الحاقاً لزيادة الآية لم يدل الدليل عليها وأنه لا يجوز . والثاني : أنه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك . فان ذلك لا يتعدى بالي . وإنما يتعدى بهذا الحرف إذا كان بمعنى الامالة

فان قيل : لم لا يجوز أن يقال في الكلام تقديم وتأخير ، والتقدير : فخذ اليك أربعة من الطير فصرهن

قلنا : التزام التقديم والتأخير من غير دليل ملجئ إلى التزامه خلاف الظاهر . والثالث : أن الضمير في قوله (ثم ادعهن) عائد اليها لا إلى أجزائها ، وإذا كانت الأجزاء متفرقة متفصلة ، وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الأجزاء يلزم أن يكون الضمير عائداً إلى تلك الأجزاء لا اليها ، وهو خلاف الظاهر ، وأيضا الضمير في قوله (يأتينك سعيًا) عائداً اليها لا إلى أجزائها . وعلى قولكم إذا سعى بعض الأجزاء إلى بعض كان الضمير في (يأتينك) عائداً إلى أجزائها لا اليها ، واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه : الأول : أن كل المفسرين الذين كانوا قبل أبي مسلم أجمعوا على أنه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع أجزائها ، فيكون إنكار ذلك إنكاراً للاجماع . والثاني : أن ما ذكره غير مختص بأبراهيم صلى الله عليه وسلم فلا يكون له فيه مزية على الغير . والثالث : أن إبراهيم أراد أن يريه الله كيف يحيي الموتى . وظاهر الآية يدل على أنه أجيب إلى ذلك ، وعلى قول أبي مسلم لا تحصل الاجابة في الحقيقة . والرابع : أن قوله (ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً) يدل على أن تلك الطيور جعلت جزءاً جزءاً ، قال أبو مسلم في الجواب عن هذا الوجه : أنه أضاف الجزء إلى الأربعة فيجب أن يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الأربعة والجواب : أن ما ذكرته وان كان محتملاً إلا أن حمل الجزء على ما ذكرناه أظهر ، والتقدير : فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءاً أو بعضاً

أما قوله تعالى «ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً»

ففيه مسائل :

«المسألة الأولى» ظاهر قوله (على كل جبل) جميع جبال الدنيا ، فذهب مجاهد والضحاك إلى العموم بحسب الامكان ، كأنه قيل : فرقها على كل جبل يمكنك انتفرقة عليه . وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع : أربعة جبال على حسب الطيور الأربعة . وعلى حسب الجهات الأربعة أيضا ، أعنى المشرق ، والمغرب ، والشمال ، والجنوب . وقال السدي وابن جريج : سبعة من الجبال . لأن المراد

مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أُنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي

كل جبل يشاهده إبراهيم عليه السلام ، حتى يصح منه دعاء الطير لأن ذلك لا يتم إلا بالمشاهدة ، والجبال التي كان يشاهدها إبراهيم عليه السلام سبعة

﴿المسألة الثانية﴾ روى أنه صلى الله عليه وسلم أمر بذبحها ، وتفريشها ، وتقطيعها جزءاً جزءاً وخطط دماؤها ولحومها ، وأن يمسك رؤسها ، ثم أمر بأن يجعل أجزائها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ، ثم يصيح بها : تعالين بأذن الله تعالى ، ثم أخذ كل جزء يطير إلى الآخر حتى تكاملت الجثث ، ثم أقبلت كل جثة إلى رأسها ، وانضم كل رأس إلى جثته ، وصار الكل أحياء بأذن الله تعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ عاصم في رواية أبي بكر والفضل (جزءاً) مثقلاً مهموزاً حيث وقع ، والباقيون مهموزاً مخففاً ، وهما لغتان بمعنى واحد

أما قوله تعالى ﴿ثم ادعهم يا تبينك سعياً﴾ فقيل عدوا ومشيا على أرجلهم ، لأن ذلك أبلغ في الحجّة ، وقيل طيراناً ، وليس يصح ، لأنه لا يقال للطير إذا طار : سعى . ومنهم من أجاب عنه بأن السعى هو الاشتداد في الحركة ، فإن كانت الحركة طيراناً ، فالسعى فيها هو الاشتداد في تلك الحركة وقد اجتمع أصحابنا بهذه الآية على أن البنية ليست شرطاً في صحة الحياة ، وذلك لأنه تعالى جعل كل واحد من تلك الأجزاء والابغاض حياً فاهماً للنداء ، قادراً على السعى والعدو ، فدل ذلك على أن البنية ليست شرطاً في صحة الحياة ، قال القاضي : الآية دالة على أنه لا بد من البنية من حيث أوجب التقطيع بطلان حياتها

والجواب : أنه ضعيف ، لأن حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة . أما الانفكاك عنه في بعض الأحوال فإنه يدل على أن المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة ، ولما دلت الآية على حصول فهم النداء ، والقدرة على السعى لتلك الأجزاء حال تفرقها ، كان دليلاً قاطعاً على أن البنية ليست شرطاً للحياة

أما قوله تعالى ﴿واعلم أن الله عزيز حكيم﴾ فالمعنى أنه غالب على جميع الممكنات (حكيم) أي عليم بمواقب الأمور ، وغايات الأشياء

قوله تعالى ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم﴾



كُلِّ سَبِيلَةً مِّائَةً حَبَّةً وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ «٢٦١»

اعلم أنه سبحانه لما ذكر من بيان أصول العلم بالمبدأ والمعاد ، ومن دلائل صحتهما ما أراد ، أتبع ذلك ببيان الشرائع والأحكام والتكاليف

﴿فالحكم الأول﴾ في بيان التكاليف المعتمدة في انفاق الأموال وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم وجوه : الأول : قال القاضي رحمه الله : انه تعالى لما أجمل في قوله (من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة) فصل بعد ذلك في هذه الآية تلك الأضعاف ، وإنما ذكر بين الآيتين الأدلة على قدرته بالاحياء والامانة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق ، لأنه لولا وجود الاله الميثب المعاقب ، لكان الانفاق في سائر الطاعات عبثاً ، فكأنه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق : قد عرفت أني خلقتك وأكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار ، وقد علمت قدرتي على المجازاة والاثابة ، فليكن عليك بهذه الاحوال داعياً الى انفاق المال ، فانه يجازى القليل بالكثير ، ثم ضرب لذلك الكثير مثلاً ، وهو أن من بذر حبة أخرجت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، فصارت الواحدة سبعاً

﴿والوجه الثاني﴾ في بيان النظم ما ذكره الأصم وهو أنه تعالى ضرب هذا المثل بعد أن احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته ، واعلاء شريعته

﴿والوجه الثالث﴾ لما بين تعالى أنه ولي المؤمنين ، وأن الكفار أولياؤهم الطاغوت ، بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل الطاغوت

﴿المسألة الثانية﴾ في الآية إضمار ، والتقدير : مثل صدقات الذين ينفقون أموالهم كمثل حبة وقيل : مثل الذين ينفقون أموالهم كمثل زارع حبة

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى (ينفقون أموالهم في سبيل الله) يعنى في دينه . قيل : أراد النفقة في الجهاد خاصة . وقيل : جميع أبواب البر . ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم . ومن الانفاق في الجهاد على نفسه وعلى الغير ، ومن صرف المال الى الصدقات ، ومن إنفاقها في المصالح ، لأن كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقته لأن كل ذلك (إنفاق في سبيل الله)

فان قيل : فهل رأيت سنبلة فيها مائة حبة حتى يضرب المثل بها ؟

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَّبِعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّْا وَلَا أَذَى  
لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٦٢»

قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: أن المقصود من الآية أنه لو علم إنسان يطلب الزيادة والريخ أنه إذا بذر حبة واحدة أخرجت له سبعمئة حبة، ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه، فكذلك ينبغي لمن طلب الأجر في الآخرة عند الله أن لا يتركه إذا علم أنه يحصل له على الواحدة عشرة، ومائة، وسبعمئة، وإذا كان هذا المعنى معقولا سواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة أو لم يوجد، كان المعنى حاصلًا مستقيماً، وهذا قول القفال رحمه الله وهو حسن جدا

والجواب الثاني: أنه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس، وهذا الجواب في غاية الركاة (المسألة الرابعة) كان أبو عمرو وحمة والكسائي يدغمون التاء في السين في قوله (أثبتت سبع سنابل) لأنهما حرفان مهموسان، والباقون بالظهار على الأصل ثم قال (واته يضاعف لمن يشاء) وليس فيه بيان كمية تلك المضاعفة، ولا بيان من يشرفه الله بهذه المضاعفة، بل يجب أن يجوز أنه تعالى يضاعف لكل المتقين، ويجوز أن يضاعف لبعضهم من حيث يكون اتفاقه أدخل في الإخلاص، أو لأنه تعالى بفضله وإحسانه يجعل طاعته مقرونة بزيادة القبول والثواب

ثم قال (والله واسع) أي واسع القدرة على المجازاة على الجود والافضال عليهم، بمقادير الاتفاقات، وكيفية ما يستحق عليها، ومتى كان الأمر كذلك لم يصر عمل العامل ضائعاً عند الله تعالى قوله تعالى «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى لهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاتفاق في سبيل الله، أتبعه ببيان الأمور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب، منها ترك المن والأذى ثم في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) نزلت الآية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف، أما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بألف بغير بأقنابها، وألف دينار، فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول: يارب عثمان رضيت عنه فارض عنه، وأما عبد الرحمن بن عوف فإنه تصدق بنصف ماله أربعة آلاف دينار فنزلت الآية

«المسألة الثانية» قال بعض المفسرين : ان الآية المتقدمة مختصة بمن أنفق على نفسه ، وهذه الآية بمن أنفق على غيره فبين تعالى أن الانفاق على الغير إنما يوجب الثواب العظيم المذكور في الآية إذا لم يتبعه بمن ولا أذى . قال القفال رحمه الله : وقد يحتمل أن يكون هذا الشرط معتبراً أيضاً فيمن أنفق على نفسه ، وذلك هو أن يتفق على نفسه ويحضر الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء لمرضاة الله تعالى ، ولا يمين به على النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ، ولا يؤذى أحداً من المؤمنين . مثل أن يقول : لولم أحضر لما تم هذا الأمر . ويقول لغيره : أنت ضعيف بطل لا منفعة منك في هذا الجهاد

«المسألة الثالثة» «المن» في اللغة على وجوه : أحدها : بمعنى الانعام . يقال : قدم من الله على فلان . إذا أنعم ، أو لفلان على منة ، أى نعمة ، وأنشد ابن الأنباري

ففى علينا بالسلام فأنما كلامك ياقوت ودر منظم

ومنه قوله صلى الله عليه وسلم «ما من الناس أحد أمن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن أبى قحافة» يريد أكثر إنعاماً بماله ، وأيضاً الله تعالى يوصف بأنه منان أى منعم

«والوجه الثانى» فى التفسير «المن» النقص من الحق والبخس له ، قال تعالى (وإن لك لأجراً غير ممنون) أى غير مقطوع وغير ممنوع ، ومنه سعى الموت : منونا لأنه ينقص الأعمار ، ويقطع الأعدار : ومن هذا الباب المنة المذمومة . لأنه ينقص النعمة ، ويكدرها ، والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة ، قال قائلهم :

زاد معروفك عندى عظما أنه عندك مستور حقير

تناساه كأن لم تأته وهو فى العالم مشهور كثير

إذا عرفت هذا فنقول : المن هو إظهار الاصطناع اليهم ، والأذى شكايته منهم بسبب ما أعطاهم وإنما كان المن مذموماً لوجوه : الأول : أن الفقير الأخذ للصدقة منكسر القلب لأجل حاجته إلى صدقة غير معترف باليد العليا للمعطى ، فإذا أضاف المعطى إلى ذلك إظهار ذلك الانعام ، زاد ذلك فى انكسار قلبه ، فيكون فى حكم المضرة بعد المنفعة ، وفى حكم المسمى إليه بعد أن أحسن إليه والثانى : إظهار المن يبعد أهل الحاجة عن الرغبة فى صدقته إذا اشتهر من طريقه ذلك . الثالث : أن المعطى يجب أن يعتقد أن هذه النعمة من الله تعالى عليه ، وأن يعتقد أن الله عليه نعمة عظيمة حيث وقفه لهذا العمل ، وأن يخاف أنه هل قرن بهذا الانعام ما يخرج به عن قبول الله إياه . ومضى كان الأمر كذلك ، اتمتع أن يجعله منة على الغير . الرابع : وهو السر الأصلى : أنه ان علم أن ذلك

الاعطاء إنما تيسر لأن الله تعالى هياً له أسباب الاعطاء ، وأزال أسباب المنع ، ومتى كان الأمر كذلك كان المعطى هو الله في الحقيقة لا العبد ، فالعبد إذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيراً بنور الله تعالى وإذا لم يكن كذلك بل كان مشغولاً بالأسباب الجسمية الظاهرة ، وكان محروماً عن مطالعة الأسباب الربانية الحقيقة ، فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس إلى المعقول ، وعن الآثار إلى المؤثر ، وأما الأذى فقد اختلفوا فيه ، منهم من حمله على الإطلاق في أذى المؤمنين ، وليس ذلك بالمن ، بل يجب أن يكون مختصاً بما تقدم ذكره ، وهو مثل أن يقول للفقير : أنت أبدأ تجئني بالايلام ، وفرج الله عنى منك ، وباعد ما بيني وبينك ، فبين سبحانه وتعالى أن من أنفق ماله ثم أنه لا يتبعه المن والأذى فله الأجر العظيم والثواب الجزيل

فان قيل : ظاهر اللفظ أنهما بمجموعهما ييطان الأجر ، فيلزم أنه لو وجد أحدهما دون الثاني لا ييطان الأجر

قلنا : بل الشرط أن لا يوجد واحد منهما لأن قوله (لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى) يقتضى أن لا يقع منه لا هذا ولا ذاك

(المسألة الرابعة) قالت المعتزلة : الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلمها ، وذلك لأنه تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبق إذا لم يوجد المن والأذى ، لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة

أجاب أصحابنا بأن المراد من الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الاتفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلاً ، من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكي يمن ، ولم ينفق لطلب رضوان الله ، ولا على وجه القربة والعبادة ، فلا جرم بطل الأجر ، طعن القاضى في هذا الجواب فقال : انه تعالى بين أن هذا الاتفاق قد صح ، ولذلك قال (ثم لا يتبعون ما أنفقوا) وكلمة (ثم) للتراخي ، وما يكون متأخراً عن الاتفاق موجب للثواب ، لأن شرط المتأثر يجب أن يكون حاصلًا حال حصول المؤثر لا بعده

أجاب أصحابنا عنه من وجوه : الأول : أن ذكر المن والأذى وإن كان متأخراً عن الاتفاق ، إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهراً على أنه حين أنفق ما كان اتفاقه لوجه الله ، بل لأجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ، ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب . والثاني : هب أن هذا الشرط متأخر ، ولكن لم لا يجوز أن يقال : ان تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة ، وتقريره معلوم في علم الكلام

قَوْلُ مَعْرُوفٍ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَٱللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴿٢٦٣﴾  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِٱلْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ  
ٱلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ تَرَابٌ فَأَصَابَهُ

﴿المسألة الخامسة﴾ الآية دلت أن المن والأذى من الكبائر ، حيث تخرج هذه الطاعة العظيمة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل

أما قوله ﴿لهم أجرهم﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الأجر على الله تعالى ، وأصحابنا يقولون : حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لأن العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الاحباط ، وذلك لأنها تدل على أن الأجر حاصل لهم على الإطلاق ، فوجب أن يكون الأجر حاصلًا لهم بعد فعل الكبائر . وذلك يبطل القول بالاحباط

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعت الأمة على أن قوله ﴿لهم أجرهم عند ربهم﴾ مشروط بأن لا يوجد منه الكفر ، وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لارادة الخاص . ومتى جاز ذلك في الجملة لم تكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية . وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في النمسك بالعمومات على القطع بالوعيد

أما قوله ﴿ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ ففيه قولان : الأول : أن انفاقهم في سبيل الله لا يضيع . بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة . لا يخافون من أن لا يوجد ، ولا يحزنون بسبب أن لا يوجد . وهو كقوله تعالى ﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلماً ولا هضماً﴾ والثاني : أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة . كما قال (وهم من فزع يومئذ آمنون) وقال (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

قوله تعالى ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى والله غني حليم﴾ يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي ينفق ماله رياء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر



وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا لَا يَقْدِرُونَ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ  
الْكَافِرِينَ «٢٦٤» وَمِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ  
أَنْفُسِهِمْ كَمَثَلِ جَنَّةٍ بِرَبْوَةٍ أَصَابَهَا وَابِلٌ فَآتَتْ أُكُلَهَا ضَعْفَيْنِ فَإِن لَّمْ يُصِبْهَا وَابِلٌ  
فَطَلَّ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ «٢٦٥»

فثله كمثل صفوان عليه تراب فاصابه وابل فتتركه صلدًا لا يقدرُونَ على شيء مما كسبوا والله لا يهدي  
القوم الكافرين ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مَرْضَاتِ الله وتثبيتًا من أنفسهم كمثل جنة بربوة  
أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطلَّ والله بما تعملون بصير

أما القول المعروف ، فهو القول الذي تقبله القلوب ولا تسكره ، والمراد منه ههنا أن يرد  
السائل بطريق جميل حسن ، وقال عطاء : عدة حسنة ، أما المغفرة ففيه وجوه : أحدها : أن الفقير  
إذا رد بغير مقصوده شق عليه ذلك ، فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان ، فأمر بالغفو عن بذاءة  
الفقير ، والصفح عن اسأمة . وثانيها : أن يكون المراد : ونيل مغفرة من الله بسبب ذلك الرد  
الجميل : وثالثها : أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ، ولا يهتك ستره ، والمراد من  
القول المعروف رده بأحسن الطرق ، وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر حاله عند من يكره  
الفقير وقوفه على حاله . ورابعها : أن قوله (قول معروف) خطاب مع المسؤل بأن يرد السائل  
بأحسن الطرق ، وقوله (ومغفرة) خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤل في ذلك الرد ، فربما  
لم يقدر على ذلك الشيء في تلك الحالة . ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهذين الأمرين خير له من صدقة  
يتبعها أذى ، وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الاعطاء بالأيذاء ، فهناك جمع بين  
الانقاع والاضرار ، وربما لم يف ثواب الانقاع بعقاب الاضرار ، وأما القول المعروف ففيه  
انقاع من حيث انه يتضمن إيصال السرور إلى قلب المسلم ، ولم يقرن به الاضرار ، فكان هذا  
خيرًا من الأول

واعلم أن من الناس من قال : ان الآية واردة في التطوع ، لأن الواجب لا يحل منعه .  
ولا رد السائل منه . وقد يحتمل أن يراد به الواجب . وقد يعدل به عن سائل إلى سائل ، وعن فقير

إلى فقير ، ثم قال ( والله غنى ) عن صدقة العباد فانما أمركم بها ليشيكم عليها ( حلیم ) إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذى بصدقته . وهذا سخط منه ووعيد له ، ثم انه تعالى وصف هذين النوعين على الاتفاق أحدهما الذى يتبعه المن والأذى والثانى الذى لا يتبعه المن والأذى ، فشرح حال كل واحد منهما ، وضرب مثلا لكل واحد منهما ، فقال فى القسم الأول الذى يتبعه المن والأذى ( يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ) وفى الآية مسائل

( المسألة الأولى ) قال القاضى : انه تعالى أكد النهى عن ابطال الصدقة بالمن والأذى وأزال كل شبهة للرجئة بأن بين أن المراد أن المن والأذى يبطلان الصدقة . ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت ، فلا يصح أن تبطل فالمراد بإبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله بما يأتيه من المن والأذى

واعلم أنه تعالى ذكر لكيفية إبطال أجر الصدقة بالمن والأذى مثلين ، فثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس . وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر ، لأن بطلان أجر نفقة هذا المرائى الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها المن والأذى ، ثم مثله ثانياً بالصفوان الذى وقع عليه تراب وغبار . ثم أصابه المطر القوى ، فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار ولا تراب أصلا . فالكافر كالصفوان . والتراب مثل ذلك الاتفاق ، والوابل كالكفر الذى يحبط عمل الكافر . وكأمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق . قال : فكما أن الوابل أزال اتراب الذى وقع على الصفوان ، فكذا المن والأذى يوجب أن يكونا مبطلين لأجر الاتفاق بعد حصوله ، وذلك صريح فى القول بالاحباط والتكفير . قال الجائى : وكما دل هذا النص على صحة قولنا ، فالعقل دل عليه أيضا . وذلك لأن من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته . لوجب أن يستحق التقيضين . لأن شرط اثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالاجلال . وشرط العقاب أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاذلال ، فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق التقيضين وذلك محال ، ولأنه حين يعاقبه فقد منعه الاثابة ، ومنع الاثابة ظلم ، وهذا العقاب عدل . فيلزم أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث انه حقه . وأن يكون ظلما من حيث انه منع الاثابة . فيكون ظلما بنفس الفعل الذى هو عادل فيه وذلك محال . فصح بهذا قولنا فى الاحباط والتكفير بهذا النص ، وبدلالة العقل . هذا كلام المعتزلة وأما أصحابنا فانهم قالوا : ليس المراد بقوله ( لا تبطلوا ) النهى عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته ،

بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلا ، وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد آتى به من الابتداء على نعت البطلان ، واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل : أولها : أن الثاني والطارىء أن لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارىء زوال الثاني ، وإن حصلت بينهما منافاة لم يكن اندفاع الطارىء أولى من زوال الثاني ، بل ربما كان هذا أولى ، لأن الدفع أسهل من الرفع . ثانيها : أن الطارىء لو أبطل لكان أما أن يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضى وهو محال ، لأن الماضى انقضى ولم يبق في الحال ، وإعدام المعدوم محال ، وأما أن يبطل ما هو موجود في الحال وهو أيضا محال ، لأن الموجود في الحال لو أعذمه في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال ، وأما أن يبطل ما سيوجد في المستقبل وهو محال ، لأن الذى سيوجد في المستقبل معدوم في الحال ، وإعدام ما لم يوجد بعد محال . وثالثها : أن شرط طريان الطارىء زوال الثاني ، فلو جعلنا زوال الثاني معللا بطريان الطارىء لزم الدور وهو محال . ورابعها : أن الطارىء إذا طرأ وأعدم الثواب السابق : فالثواب السابق إما أن يعدم من هذا الطارىء شيئا أو لا يعدم منه شيئا . والأول هو الموازنة ، وهو قول أبى هاشم وهو باطل ، وذلك لأن الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر . فلو حصل العدمان معاً للذات هما معلولان ، لزم حصول الوجودين اللذين هما علتان ، فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجوداً حال كون كل واحد منهما معدوماً وهو محال . وأما الثاني وهو قول أبى على الجبائى فهو أيضا باطل ، لأن العقاب الطارىء لما أزال الثواب السابق ، وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في إزالة الشئ من هذا العقاب الطارىء . فحينئذ لا يحصل له من العمل الذى أوجب الثواب السابق فائدة أصلا لا في جلب ثواب . ولا في دفع عقاب . وذلك على مضادة النص الصريح في قوله ( فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ) ولأنه خلاف العدل حيث يحمل العبد مشقة الطاعة ، ولم يظهر له منها أثر لا في جلب المنفعة . ولا في دفع المضرة . وخامسها : وهو أنكم تقولون : الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض . وذلك محال من القول . لأن أجزاء الاستحقاقات متساوية في المساهية . فالصغيرة الطارئة إذا انصرفت تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض ، مع استواء الكل في المساهية . كان ذلك ترجيحاً للممكن من غير مرجح وهو محال . فلم يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق . أو لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب . وسادسها : وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم . فاما أن يقال بأن المؤثر في إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارىء . أو كلها والأول باطل لأن اختصاص بعض

تلك الاجزاء بالمشورية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجع وهو محال ، والقسم الثاني باطل ، لأنه حيثئذ يجتمع على ابطال الجزء الواحد من الثواب جزآن من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بابطال ذلك الثواب ، فقد اجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وذلك محال ، لأنه يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنياً عنهما معاً حال كونه محتاجاً إليهما معاً وهو محال . وسابعها : وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين ، لأن السيد إذا قال لعبده : احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ، ثم في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد ، فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله ، فذلك الفعل من العبد يستوجب استحقاقه للمدح والتعظيم ، حيث دفع القتل عن سيده . ويوجب استحقاقه للذم حيث عرض ماله للسرقة ، وكل واحد من الاستحقاقين ثابت ، والمقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المبالاة . فأما أن يحكموا باتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بدهة العقول . وثامنها : أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم ، فهذا الطارىء . أما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أولاً لا يكون ، والأول محال ، لأن ذلك الفعل إنما يكون موجوداً في الزمان الماضي ، فلو كان لهذا الطارىء أثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا ايقاعاً للتأثير في الزمان الماضي وهو محال وان لم يكن للطارىء أثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبق ذلك الاقتضاء كما كان ، وأن لا يزول ولا يقال : لم لا يجوز أن يكون هذا الطارىء مانعاً من ظهور الأثر على ذلك السابق ، لأننا نقول : إذا كان هذا الطارىء لا يمكنه أن يعمل بجهة اقتضاء ذلك الفعل السابق أصلاً ، والبتة من حيث ان إيقاع الأثر في الماضي محال ، واندفاع أثر هذا الطارىء يمكن في الجملة ، كان الماضي على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث ، فكان الماضي يدفع هذا الحادث أولاً من العكس . وتاسعها : أن هؤلاء المعتزلة يقولون : ان شرب جرعة من الخمر يحبط ثواب الايمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الاخلاص ، وذلك محال ، لأننا نعم بالضرورة أن ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة ، والأعظم لا يحبط بالأقل ، قال الجبائي : انه لا يمتنع أن تكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة ، لأن معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه وإحسانه ، كما أن استحقاق قيام الربانية وتدريبه وملكه وبلغه إلى النهاية العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه . فإذا كانت نعم الله على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم ، الذي يوافي على ثواب جملة الطاعات ، واعلم أن هذا

العذر ضعيف ، لأن الملك إذا عظمت نعمه على عبده ثم ان ذلك العبد قام بحق عباديته خمسين سنة ثم انه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا ، فلو أحبط الملك جميع طاعاته بسبب ذلك القدر من الجرم وكل أحد يذمه وينسبه إلى ترك الانصاف والقسوة ، ومعلوم أن جميع المعاصي بالنسبة إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم ، فظهر أن ما قالوه على خلاف قياس العقول : وعاشرها : أن إيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة ، فأيمان سبعين سنة كيف يهدم بفسق ساعة . هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم . فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول بالمحابطة ، بقى تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول : قوله تعالى ( لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ) يحتمل أمرين : أحدهما : لا تأتوا به باطلا ، وذلك أن ينوى بالصدقة الرياء والسمعة ، فتكون هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلا ، وهذا التأويل لا يضرنا البتة

﴿ الوجه الثاني ﴾ أن يكون المراد بالابطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ، ثم بعد ذلك إذا أتيت بالمن والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة ، وعلى هذا الوجه يفهم التمسك بالآية ، فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الأول واعلم أن الله تعالى ذكر لذلك مثلين : أحدهما : يطابق الاحتمال الأول ، وهو قوله ( كالذى ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله ) إذ من المعلوم أن المراد من كونه عمل هذا باطلا أنه دخل في الوجود باطلا ، لا أنه دخل صحيحا ، ثم يزول ، لأن المانع من صحة هذا العمل هو الكفر ، والكفر مقارن له ، فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود ، فهذا المثل يشهد لما ذهبنا إليه من التأويل ، وأما المثل الثاني وهو الصفوان الذى وقع عليه غبار و تراب ثم أصابه وابل ، فهذا يشهد لتأويلهم ، لأنه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار على الصفوان فكذا ههنا يجب أن يكون المن والأذى مزيلين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق الأجر ، الا أن لنا أن نقول : لانسلم أن المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الأجر للكافر ، بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذى لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الأجر والثواب ، فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر منه ، وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى ، لأن الغبار إذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة ، بل كان ذلك الاتصال كالاتصال بالانفصال ، فهو فى رأى العين متصل ، وفى الحقيقة غير متصل ، فكذا الاتفاق المقرون بالمن والأذى ، يرى فى الظاهر أنه عمل من أعمال البر ، وفى الحقيقة ليس كذلك ، فظهر أن استدلالهم بهذه الآية ضعيف ، وأما الحجة العقلية التى تمسكوا بها ، فقد بينا أنه لا منافاة فى الجمع بين الاستحقاقين ، وأن مقتضى ذلك الجمع



إما الترجيح وإما المهايأة

﴿المسألة الثانية﴾ قال ابن عباس رضى الله عنهما : لا تبطلوا صدقاتكم بالمن على الله بسبب صدقتكم ، وبالأذى لذلك السائل ، وقال الباقر : بالمن على الفقير ، وبالأذى للفقير ، وقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما محتمل ، لأن الانسان إذا أنفق متبجحاً ~~هكلاً~~ ولم يسلك طريقة التواضع والانقطاع الى الله ، والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكان كالمان على الله تعالى وإن كان القول الثانى أظهر له

أما قوله ﴿كالذى ينفق ماله رثاء الناس﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الكاف فى قوله (كالذى) فيه قولان : الأول : أنه متعلق بمحذوف ، والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كإبطال الذى ينفق ماله رثاء الناس ، فبين تعالى أن المن والأذى يبطلان الصدقة ، كما أن النفاق والرياء يبطلانها ، وتحقيق القول فيه أن المنافق والمرأتى يأتیان بالصدقة لا لوجه الله تعالى ، ومن يقرن الصدقة بالمن والأذى ، فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله أيضاً إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه ، ثبت اشتراك الصورتين فى كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى ، وهذا يحقق ما قلنا أن المقصود من الإبطال الاتيان به باطلا ، لا أن المقصود الاتيان به صحيحا ، ثم إزالته وإحباطه بسبب المن والأذى ﴿والقول الثانى﴾ أن يكون الكاف فى محل النصب على الحال ، أى لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذى ينفق ماله رثاء الناس

﴿المسألة الثانية﴾ الرياء مصدر ، كالمراعاة يقال : رايته رياء ومراعاة ، مثل : راعيته مراعاة ورعاء ، وهو أن ترأى بعملك غيرك ، وتحقيق الكلام فى الرياء قد تقدم ، ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل أتبعه بالمثل الثانى ، فقال (فمثل) وفى هذا الضمير وجهان : أحدهما : أنه عائد الى المنافق ، فيكون المعنى أن الله تعالى شبه المان والمؤذى بالمنافق ، ثم شبه المنافق بالحجر ، ثم قال (كمثل صفوان) وهو الحجر الأملس ، وحكى أبو عبيد عن الأصمعى أن الصفوان والصفاء والصفوا واحد ، وكل ذلك مقصور ، وقال بعضهم : الصفوان جمع صفوانة . كرجان ومرجانة ، وسعدان وسعدانة ، ثم قال (أصابها وابل) الواابل المطر الشديد ، يقال : وبلت السماء تبل وبلا ، وأرض موبولة . أى أصابها وابل ، ثم قال (فتركم صلدا) الصلدا الأمس اليابس . يقال : حجر صلد ، وجبل صلد إذا كان براقاً أملس . وأرض صلدة . أى لا تنبت شيئاً كالحجر الصلد ، وصلد الزند إذا لم يورنارا واعلم أن هذا مثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذى ولعمل المنافق ، فإن الناس يرون

في الظاهر أن هؤلاء أعمالا ، كما يرى التراب على هذا الصفوان ، فإذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل ، لأنه تبين أن تلك الأعمال ما كانت لله تعالى ، كما أذهب الوايل ما كان على الصفوان من التراب ، وأما المعتزلة فقالوا : ان المعنى أن تلك الصدقة أوجبت الأجر والثواب ، ثم ان المن والاذى أزالا ذلك الأجر كما يزيل الوايل التراب عن وجه الصفوان . واعلم أن في كيفية هذا التشبيه وجهين : الأول : ما ذكرنا أن العمل الظاهر كالتراب . والممان المؤذى والمنافق كالصفوان . ويوم القيامة كالوايل ، هذا على قولنا ، وأما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوايل

﴿الوجه الثاني﴾ في التشبيه . قال القفال رحمه الله تعالى : وفيه احتمال آخر ، وهو أن أعمال العباد ذخائر لهم يوم القيامة ، فمن عمل باخلاص فكأنه طرح بذرا في أرض ، فهو يضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته . ويحده وقت حاجته . والصفوان محل بذر المنافق ، ومعلوم أنه لا ينمو فيه شيء . ولا يكون فيه قبول للبذر ، والمعنى أن عمل الممان والمؤذى والمنافق يشبه إذا طرح بذراً في صفوان صلد ، عليه غبار قليل ، فإذا أصابه مطر جود . بقي مستودعا بذره خاليا لشيء فيه ، ألا ترى أنه تعالى ضرب مثل المخلص بحنة فوق ربوة ، والجنة ما يكون فيه أشجار ونخيل ، فمن أخلص لله تعالى ، كان كمن غرس بستانا في ربوة من الأرض ، فهو يحصى ثمر غراسه في أوقات الحاجة ، وهي تؤتى أكلها كل حين باذن ربها متضاعفة زائدة . وأما عمل الممان والمؤذى والمنافق ، فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب ، فعند الحاجة إلى الزرع لا يجد فيه شيئاً . ومن الملحدة من طعن في التشبيه ، فقال : ان الوايل إذا أصاب الصفوان جعله طاهراً نقياً نظيفاً عن الغبار والتراب ، فكيف يجوز أن يشبه الله به عمل المنافق ، والجواب أن وجه التشبيه ما ذكرناه ، فلا يعتبر باختلافها فيما وراءه ، قال القاضي : وأيضاً فوقع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه : أحدها : أنه أصلح في الاستقرار عليه . وثانيها : الانتفاع بها في التيمم . وثالثها : الانتفاع به فيما يتصل بالنبات . وهذا الوجه الذي ذكره القاضي حسن ، إلا أن الاعتماد على الأول

أما قوله تعالى ﴿لا يقدر على شيء مما كسبوا﴾ فاعلم أن الضمير في قوله (لا يقدر) إلى ماذا يرجع ؟ فيه قولان : أحدهما : أنه عائد إلى معلوم غير مذكور ، أى لا يقدر أحد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان . لأنه زال ذلك التراب وذلك ما كان فيه . فلم يبق لأحد قدرة على الانتفاع بذلك البذر ، وهذا يقوى الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله تعالى . وكذا الممان والمؤذى والمنافق لا ينتفع أحد منهم بعمله يوم القيامة . والثاني : أنه عائد إلى قوله (كالذى ينفق ماله) وخرج على هذا المعنى ،

لأن قوله (كالذي ينفق ماله) إنما أشير به إلى الجنس . والجنس في حكم العام . قال القفال رحمه الله : وفيه وجه ثالث ، وهو أن يكون ذلك مردوداً على قوله (لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى) فإنكم إذا فعلتم ذلك لم تقدرُوا على شيء مما كسبتم . فرجع عن الخطاب إلى الغائب ، كقوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم)

ثم قال «والله لا يهدي القوم الكافرين» ومعناه على قولهم : سلب الإيمان . وعلى قول المعتزلة : أنه تعالى يضلهم عن الثواب وطريق الجنة بسوء اختيارهم

ثم قال تعالى «ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من أنفسهم كمثل جنة بربوة أصابها وابل فأنت أكلها ضعفين فإن لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير» اعلم أن الله تعالى لما ذكر مثل المنافق الذي يكون ماناً ومؤذياً ، ذكره مثل المنافق الذي لا يكون كذلك . وهو هذه الآية ، وبين تعالى أن غرض هؤلاء المنافقين من هذا الإنفاق أمران : أحدهما : طلب مرضاة الله تعالى ، والابتغاء اقتعال من بغيت أي طلبت ، وسواء قولك : بغيت وابتغيت

(والغرض الثاني) هو تثبيت النفس . وفيه وجوه : أحدها : أنهم يوطنون أنفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ، ومن جملة ذلك ترك اتباعها بالمن والأذى . وهذا قول القاضي . وثانيها : وتثبيتاً من أنفسهم عند المؤمنين أنها صادقة في الإيمان مخلصه فيه . ويعضده قراءة مجاهد (وتثبيتاً من بعض أنفسهم) وثالثها : أن النفس لا ثبات لها في موقف العبودية . إلا إذا صارت مقهورة بالمجاهدة ، ومعشوقها أمران : الحياة العاجلة والمآل ، فإذا كلفت بانفاق المآل فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه ، وإذا كلفت ببذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه . فلما كان التكليف في هذه الآية يبذل المآل صارت النفس مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت . فلهذا دخل فيه «من» التي هي للتبعض . والمعنى أن من بذل ماله لوجه الله فقد ثبت بعض نفسه . ومن بذل ماله وروحه معاً فهو الذي ثبتها كلها . وهو المراد من قوله (وتجاهدون في سبيل الله بأهوالكم وأنفسكم) وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف . وهو كلام حسن وتفسير لطيف . ورابعها : وهو الذي خطر ببالى وقت كتابة هذا الموضوع : أن ثبات القلب لا يحصل إلا بذكر الله . على ما قال (ألا بذكر الله تطمئن القلوب) فمن أنفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلى . إلا إذا كان إنفاقه لمحض غرض العبودية . ولهذا السبب حكى عن علي رضي الله عنه أنه قال في إنفاقه (إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكوراً) ووصف إنفاق أبي بكر فقال (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء

وجه ربه الأعلى (وسوف يرضى) فإذا كان اتفاق العبد لاجل عبودية الحق ، لالاجل غرض النفس وطلب الخبز ، فهناك اطمان قلبه ، واستقرت نفسه ، ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه ، ولهذا قال أولا في هذا الاتفاق انه لطلب مرضاة الله ، ثم أتبع ذلك بقوله (وتثبينا من أنفسهم) وخامسها : أنه ثبت في العلوم العقلية ، أن تكرير الأفعال سبب لحصول الملكات

إذا عرفت هذا فنقول : ان من يواظب على الاتفاق مرة بعد أخرى لا يتغيا مرضاة الله حصل له من تلك المواظبة أمران : أحدهما : حصول هذا المعنى . والثاني : صيرورة هذا الابتغاء والطلب ملكة مستقرة في النفس ، حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق رجع القلب في الحال الى جناب القدس ، وذلك بسبب أن تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح ، فأتيان العبد بالطاعة لله ، ولا يتناهى مرضاة الله ، يفيد هذه الملكة المستقرة ، التي وقع التعبير عنها في القرآن بتثبيت النفس ، وهو المراد أيضا بقوله (ثبت الله الذين آمنوا) وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملائكة الروحانية والجواهر القدسية ، فصار العبد كما قاله بعض المحققين : غائبا حاضرا ، ظاهرا مقبلا . وسادسها : قال الزجاج : المراد من التثبيت أنهم ينفقونها جازمين بأن الله تعالى لا يضيع عملهم ، ولا يخيب رجاءهم ، لأنها مقرونة بالثواب والعقاب والنشور بخلاف المنافق ، فانه إذا أنفق عند ذلك الاتفاق ضائعا ، لأنه لا يؤمن بالثواب ، فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت . وسابعها : قال الحسن ومجاهد وعطاء : المراد أن المنفق يتثبت في إعطاء الصدقة فيضعها في أهل الصلاح والعفاف ، قال الحسن : كان الرجل إذا هم بصدقة ثبت ، فإذا كان لله أعطى ، وإن خالطه أمسك ، قال الواحدى : وإنما جاز أن يكون التثبيت ، بمعنى التثبيت ، لأنهم ثبتوا أنفسهم في طلب المستحق . وصرف المال في وجهه ، ثم انه تعالى بعد أن شرح أن غرضهم من الاتفاق هذان الأمران ضرب لانفاقهم مثلا ، فقال : كمثل جنة ربوة أصابها وابل وفيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وابن عامر (ربوة) بفتح الراء وفي المؤمنين (إلى ربوة) وهو لغة تميم ، والباقون بضم الراء فيهما . وهو أن أشهر اللغات ولغة قريش . وفيه سبع لغات (ربوة) بتعاقب الحركات الثلاث على الراء . و (رباوة) بالالف بتعاقب الحركات الثلاث على الراء ، و (ربو) والربوة المكان المرتفع ، قال الأخفش : والذي أختاره (ربوة) بالضم ، لأن جمعها الربى ، وأصلها من قولهم : ربا الشيء يربو إذا ازداد وارتفع ، ومنه الراية ، لأن أجزاها ارتفعت ، ومنه الربو إذا أصابه نفس في جوفه زائد ، ومنه الربا . لأنه يأخذ الزيادة

واعلم أن المفسرين قالوا : البستان إذا كان في ربوة من الأرض كان أحسن وأكثر ريبا

ولى فيه إشكال «وهو أن البستان إذا كان في مرتفع من الأرض، كان فوق الماء، ولا ترتفع إليه أنهار، وتضربه الرياح كثيراً، فلا يحسن ريعه، وإذا كان في وهدة من الأرض انصببت مياه الأنهار، ولا يصل إليه إثارة الرياح، فلا يحسن أيضا ريعه، فاذن البستان إنما يحسن ريعه إذا كان على الأرض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة، فاذن ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره، بل المراد منه كون الأرض طينا حرا، بحيث إذا نزل المطر عليه انتفخ وربما ونما، فان الأرض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها، وتكمل الأشجار فيها، وهذا التأويل الذى ذكرته متأكد بدليلين: أحدهما: قوله تعالى (وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت) والمراد من ربوها ما ذكرنا. فكذا ههنا. والثانى: أنه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الأول، ثم كان المثل الأول هو الصفوان الذى لا يؤثر فيه المطر. ولا يربو، ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه، فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الأرض بحيث تربو وتنمو، فهذا ما خطر ببالى والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى «أصابها وابل فآتت أكلها ضعفين» وفيه مسائل

«المسألة الأولى» قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (أكلها) بالتخفيف، والباقيون بالثقل، وهو الأصل، والأكل بالضم الطعام، لأن من شأنه أن يؤكل، قال الله تعالى (تؤتى أكلها كل حين بإذن ربها) أى ثمرتها وما يؤكل منها، فالأكل فى المعنى مثل الطعمة، وأنشد الأخفش  
فما أكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جمعها بقرام

وقال أبو زيد: يقال انه لذو أكل. إذا كان له حظ من الدنيا

«المسألة الثانية» قال الزجاج (آتت أكلها ضعفين) يعنى مثلين، لأن ضعف الشيء مثله زائدا عليه، وقيل ضعف الشيء مثله، قال عطاء: حملت فى سنة من الربيع ما يحمل غيرها فى سنتين. وقال الأصم: ضعف ما يكون فى غيرها، وقال أبو مسلم: مثلى ما كان يعهد منها

ثم قال تعالى «فان لم يصبها وابل فطل» الطل: مطر صغير القطر. ثم فى المعنى وجوه: الأول: المعنى أن هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الواابل، إلا أن ثمرتها باقية بحالها على التقديرين، لا ينقص بسبب انقاص المطر، وذلك بسبب كرم المنبت. الثانى: معنى الآية ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها، فلا بد وأن يصبها طل يعطى ثمراً دون ثمر الواابل، فهى على جميع الأحوال لا تخلو من أن تثمر. فكذلك من أخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه، قليلا كان أو كثيرا

أَبُودُ أَحَدِكُمْ أَنْ تُكَونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ  
لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ  
نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢٦٦﴾

ثم قال (( والله بما تعملون بصير )) والمراد من البصير العليم ، أى هو تعالى عالم بكيفية النفقات وكيفيةها ، والأمور الباعثة عليها ، وأنه تعالى مجاز بها إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر

قوله تعالى (( أبود أحدكم أن تكون له جنة من نخيل وأعناب تجري من تحتها الأنهار له فيها من كل الثمرات وأصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون ))

اعلم أن هذا مثل آخر ذكره الله تعالى في حق من يتبع إنفاقه بالمن والأذى ، والمعنى أن يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية ، كثيرة النفع ، وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة ، وكما أن الانسان كذلك فله ذرية أيضاً في غاية الحاجة ، وفي غاية العجز ، ولا شك أن كونه محتاجاً أو عاجزاً مظنة الشدة والمحنة ، وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة ، فإذا أصبح الانسان وشاهد تلك الجنة محرقة بالكليّة ، فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة ، والمحنة والبليّة تارة بسبب أنه ضائع مثل ذلك المملوك الشريف النفيس ، وثانياً بسبب أنه بقى في الحاجة والشدة مع العجز عن الاكتساب واليأس عن أن يدفع اليه أحد شيئاً ، وثالثاً بسبب تعلق غيره به ، ومطالبتهم إياه بوجوه النفقة ، فكذلك من أنفق لأجل الله ، كان ذلك نظيراً للجنة المذكورة وهو يوم القيامة ، كذلك الشخص العاجز الذى يكون كل اعتماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة ، وأما إذا أعقب إنفاقه بالمن أو بالأذى كان ذلك كالأعصار الذى يحرق تلك الجنة ، ويعقب الحسرة والخيرة والندامة فكذا هذا المال المؤذى إذا قدم يوم القيامة ، وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله ، لم يجد هناك شيئاً فيبقى لا محالة في أعظم غم ، وفي أكمل حسرة وحيرة . وهذا المثل في غاية الحسن ، ونهاية الكمال ، ولنذكر ما يتعلق بألفاظ الآية



أما قوله ﴿أبود أحدكم﴾ فيه مسألتان  
 (المسألة الأولى) الود، هو المحبة الكاملة

(المسألة الثانية) الهمزة في «أبود» استفهام لأجل الإنكار، وإنما قال (أبود) ولم يقل  
 أريد لأننا ذكرنا أن المودة هي المحبة التامة، ومعلوم أن محبة كل أحد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة  
 فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة، ذكر هذا اللفظ في جانب الثبوت فقال (أبود أحدكم)  
 حصول مثل هذه الحالة تنبئها على الإنكار التام، والنفرة البالغة إلى الحد الذي لا مرتبة فوقه  
 أما قوله ﴿جنة من نخيل وأعناب﴾

فاعلم أن الله تعالى وصف هذه الجنة بصفات ثلاث: الصفة الأولى: كونها من نخيل وأعناب:  
 واعلم أن الجنة تكون محتوية على النخيل والأعناب، ولا تكون الجنة من النخيل والأعناب  
 إلا أن بسبب كثرة النخيل والأعناب، صار كأن الجنة إنما تكون من النخيل والأعناب، وإنما  
 خص النخيل والأعناب بالذكر، لأنهما أشرف الفواكه، ولأنهما أحسن الفواكه مناظر، حين  
 تكون باقية على أشجارها

﴿والصفة الثانية﴾ قوله (تجرى من تحتها الأنهار) ولا شك أن هذا سبب لزيادة الحسن  
 في هذه الجنة

﴿والصفة الثالثة﴾ قوله (له فيها من كل الثمرات) ولا شك أن هذا يكون سبباً لكمال حال هذا  
 البستان فهذه هي الصفات الثلاثة التي وصف الله تعالى هذه الجنة بها: ولا شك أن هذه الجنة تكون  
 في غاية الحسن، لأنها مع هذه الصفات حسنة الرؤية والمنظر، كثيرة النفع والريح، ولا تمكن الزيادة  
 في حسن الجنة على ذلك، ثم إنه تعالى بعد ذلك شرع في بيان شدة حاجة المالك إلى هذه الجنة  
 فقال (وأصابه الكبر) وذلك لأنه إذا صار كبيراً، وعجز عن الاكتساب كثرت جهات حاجاته  
 في مطعمه، وملبسه، ومسكنه، ومن يقوم بخدمته، وتحصيل مصالحه، فإذا تزايدت جهات الحاجات  
 وتناقضت جهات الدخل والكسب، إلا من تلك الجنة، فحينئذ يكون في نهاية الاحتياج  
 إلى تلك الجنة

فان قيل: كيف عطف (وأصابه) على (أبود) وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل  
 قلنا: الجواب عنه من وجوه: الأول: قال صاحب الكشف «الواو» للحال لا للعطف،  
 ومعناه (أبود أحدكم) أن تكون له جنة حال ما أصابه الكبر ثم إنها تحرق

﴿والجواب الثاني﴾ قال الفراء: وددت أن يكون كذا ووددت لو كان كذا، فعمل العطف  
 على المعنى كأنه قيل: أبود أحدكم أن كان له جنة وأصابه الكبر، ثم إنه تعالى زاد في بيان احتياج

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ  
الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ  
وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ «٢٦٧»

ذلك الانسان إلى تلك الجنة فقال (وله ذرية ضعفاء) والمراد من ضعف الذرية : الضعف بسبب  
الصغر والطفولية فيصير المعنى أن ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة إلى تلك  
الجنة . بسبب الشيخوخة والكبر ، وله ذرية في غاية الضعف والحاجة . بسبب الطفولية  
والصغر ، ثم قال تعالى (فأصابها إعصار فيه نار فاحترقت) والاعصار ريح ترتفع وتستدير  
نحو السماء كأنها عمود ، وهي التي يسميها الناس الزوبعة . وهي ريح في غاية الشدة ومنه  
قول الشاعر :

إن كنت ريحاً فقد لاقيت إعصاراً

والمقصود من هذا المثل بيان أنه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والحزن والحسرة والحيرة  
ما لا يعلفه إلا الله ، فكذلك من أتى بالأعمال الحسنة ، إلا أنه لا يقصد بها وجه الله ، بل يقرن بها  
أموراً تخرجها عن كونها موجهة للثواب ، حين يقدم يوم القيامة ، وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية  
العجز عن الاكتساب عظمت حسرته وتناهت حيرته . ونظير هذه الآية قوله تعالى (وبدا لهم من  
الله ما لم يكونوا يحتسبون) وقوله (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً)  
ثم قال ( كذلك بين الله لكم الآيات) أي كما بين الله لكم آياته . ودلائله في هذا الباب .  
ترغيباً وترهيباً كذلك بين الله لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تفكرون  
وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ أن «لعل» للترجي وهو لا يليق بالله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ أن المعتزلة تسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل الايمان وقد

تقدم شرح هاتين الآيتين مراراً

قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من  
الأرض ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ

غنى حميد

اعلم أنه رغب في الاتفاق ثم بين أن الاتفاق على قسمين: منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم انه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين، وضرب لكل واحد منهما مثلاً يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه، ثم انه تعالى ذكر في هذه الآية أن المال الذي أمر بانفاقه في سبيل الله كيف ينبغي أن يكون فقال (أنفقوا من طيات ما كسبتم) واختلفوا في أن قوله (أنفقوا) المراد منه ماذا فقال الحسن: المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم: المراد منه التطوع وقال ثالث: انه يتناول الفرض والتفل، حجة من قال المراد منه الزكاة المفروضة. أن قوله (أنفقوا) أمر وظاهر الأمر للوجوب. والاتفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة، حجة من قال المراد صدقة التطوع ماروى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، والحسن ومجاهد: أنهم كانوا يتصدقون بشارئ ثمارهم، وردى أموالهم، فأنزل الله هذه الآية، وعن ابن عباس رضى الله عنهما: جاء رجل ذات يوم بعذوق حشف، فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: شس ما صنع صاحب هذا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، حجة من قال: الفرض والتفل داخلان في هذه الآية، أن المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على جانب الترك، من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لا يجوز، وهذا المفهوم قدر مشترك بين الفرض والتفل، فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر

إذا عرفت هذا فنقول: أما على القول الأول وهو أنه للوجوب فيتنوع عليه مسائل:

«المسألة الأولى» ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الانسان، فيدخل فيه زكاة التجارة، وزكاة الذهب والفضة، وزكاة النعم. لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب، ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبت الأرض، على ما هو قول أبي حنيفة رحمه الله، واستدل به هذه الآية ظاهر جدا، إلا أن مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس في الخضراوات صدقة» وأيضا مذهب أبي حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ما أنبتت الأرض واجب، قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم «ليس فيما دون خمسة أسق صدقة»

«المسألة الثانية» اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين

«القول الأول» أنه الجيد من المال دون الردى، فأطلق لفظ الطيب على الجيد. على سبيل الاستعارة، وعلى هذا التفسير فالمراد من الحثيث المذكور في هذه الآية الردى.

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول ابن مسعود ومجاهد: أن الطيب هو الحلال، والخبيث هو الحرام حجة القول الأول وجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ أنا ذكرنا في سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون بردى أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد

﴿الحجة الثانية﴾ أن المحرم لا يجوز أخذه لا باغماض، ولا بغير إغماض، والآية تدل على أن الخبيث يجوز أخذه لا باغماض قال القفال رحمه الله: ويمكن أن يجاب عنه بأن المراد من الاغماض المسامحة، وترك الاستقصاء، فيكون المعنى: ولستم بأخذه وأتم تعلمون أنه محرم إلا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام. ولا تبالوا من أي وجه أخذتم المال، أمن حلاله أو من حرامه

﴿الحجة الثالثة﴾ أن هذا القول متأيد بقوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وذلك يدل على أن المراد بالطيبات الأشياء النفيسة التي يستطاب ملكها، لا الأشياء الخسيسة التي يجب على كل أحد دفعها عن نفسه وإخراجها عن بيته واحتج القاضي للقول الثاني فقال: أجمعنا على أن المراد من الطيب في هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فإذا بطل الأول تعين الثاني، وإنما قلنا أنه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد، لكان ذلك أمرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حراما أو حلالا، وذلك غير جائز، والتزام التخصيص خلاف الأصل ثبت أن المراد ليس هو الجيد، بل الحلال، ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث، وهو أن المراد من الطيب ههنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون طيباً بمعنى الحلال، ويكون طيباً بمعنى الجودة. وليس لقائل أن يقول حل اللفظ المشترك على مفهومه لا يجوز لأننا نقول الحلال إنما يسمى طيباً لأنه يستطبه العقل والدين، والجيد إنما يسمى طيباً لأنه يستطبه الميل والشهوة، فعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين، فكان اللفظ محمولا عليه إذ أثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكائية. أما أن تكون كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فإن كان الكل شريفاً كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك، وإن كان الكل خسيساً كان الزكاة أيضاً من ذلك الخسيس ولا يكون ذلك خلافاً للآية لأن المأخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيساً من ذلك المال بل إن كان في المال جيد وردى، فينذر يقال للإنسان لا تجعل الزكاة من ردى مالك وأما إن كان المال مختلطاً فالواجب هو الوسط قال صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم» هذا كله إذا قلنا المراد من قوله (أنفقوا من طيبات ما كسبتم) الزكاة الواجبة أما على القول الثاني وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع، أو قلنا المراد منه الانفاق الواجب والتطوع، فنقول

ان الله تعالى ندهم إلى أن يتقربوا اليه بأفضل ما يملكونه ، كمن تقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية ، فانه لا بد وأن تكون تلك التحفة أفضل مافي ملكه وأشرفها ، فكذا هنا . بقى في الآية سؤال واحد ، وهو أن يقال ما الفائدة في كلمة «من» في قوله (ومما أخرجنا لكم من الأرض) وجوابه : تقدير الآية : أنفقوا من طيبات ما كسبتم ، وأنفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم من الأرض إلا أن ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة ، حذف في المرة الثانية لدلالة المرة الأولى عليه

أما قوله تعالى ﴿ولا تيمموا الخيث﴾ ففيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : أئمته ، ويممته ، وتأمتته ، كله بمعنى قصدته قال الأعشى :

تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذى شرف

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن كثير وحده (ولا تيمموا) بتشديد التاء ، لأنه كان في الأصل تاء ان

تاء المخاطبة . وتاء الفعل فأدغم أحدهما في الأخرى ، والباقون بفتح التاء مخففة ، وعلى هذا الخلاف في أخواتها . وهى ثلاثة وعشرون موضعا : لا تفرقوا توفاهم ، تعاونوا ، تفرق بكم ، تلقف ، تولوا ، تنازعوا ، تربصون ، فان تولوا ، لا تسلم ، تلقونه ، تبرجن ، تبدل ، تناصرون ، تجسسوا ، تنابزوا ، لتعارفوا ، تميز ، تخيرون ، تلهى ، تطفى ، تنزل الملائكة ، وههنا بحثان :

﴿البحث الأول﴾ قال أبو على : هذا الادغام غير جائز ، لأن المدغم يسكن ، وإذا سكن لزم أن

تجلب همزة الوصل عند الابتداء به ، كما جلبت في أمثلة الماضى نحو : أدارأتم ، واربتهم ، واطيرنا ، لكن أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارع

﴿البحث الثانى﴾ اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم : هى التاء الأولى

وسيبويه لا يسقط إلا الثانية ، والقراء يقول : أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها

أما قوله تعالى ﴿منه تنفقون﴾

فاعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين : الأول : أنه تم الكلام عند قوله (ولا تيمموا الخيث)

ثم ابتداء فقال (منه تنفقون) ولستم بأخذه إلا أن تغمضوا فيه) فقوله (منه تنفقون) استفهام على سبيل الإنكار . والمعنى أئمته تنفقون مع أنكم لستم بأخذه إلا مع الاغماض . والثانى : أن الكلام

انما يتم عند قوله (الا أن تغمضوا فيه) ويكون الذى مضى والتقدير : ولا تيمموا الخيث منه الذى تنفقونه ولستم بأخذه الا بالاغماض فيه ونظيره اضمار التى في قوله تعالى (فقد استمسك بالعروة

الوثقى لا انفصام لها) والمعنى الوثقى التى لا انفصام لها

الشَّيْطَانُ يَعدُّكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعدُّكُمْ مَغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلاً  
وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٦٨﴾

أما قوله تعالى ﴿ولستم بأخذيه الا أن تغمضوا فيه﴾ ففيه مسائل  
﴿المسألة الأولى﴾ الاغماض في اللغة غرض البصر واطباق جفن على جفن وأصله من الغموض وهو الخفاء يقال: هذا الكلام غامض أى خفى الإدراك والغمض المتطامن الخفى من الأرض  
﴿المسألة الثانية﴾ في معنى الاغماض في هذه الآية وجوه: الأول: أن المراد بالاغماض هنا المساهلة وذلك لأن الانسان اذا رأى ما يكره أغمض عينه لتلا برى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره إغماضاً فقوله (ولستم بأخذيه الا أن تغمضوا فيه) يقول لو أهدى اليكم مثل هذه الأشياء لما أخذتموها الا على استحياء وإغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لأنفسكم والثاني: أن يحمل الاغماض على المتعدى كما تقول أغمضت بصر الميتم وغمضته والمعنى ولستم بأخذيه إلا اذا أغمضتم بصر البائع يعنى أمرتموه بالاغماض والخط من الثمن ثم ختم الآية بقوله ﴿واعلموا أن الله غنى حميد﴾ والمعنى أنه غنى عن صدقاتكم ومعنى حميد أى محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر، وهو أن قوله (غنى) كالتهديد على اعطاء الأشياء الرديئة في الصدقات (حميد) بمعنى حامد أى أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله (فأولئك كان سعيدهم مشكوراً)

قوله تعالى «الشیطان یعدکم الفقر ویأمرکم بالفحشاء والله یعدکم مغفرة منه وفضلاً والله واسع عليم»

اعلم أنه تعالى لما رغب الانسان في انفاق أجود ما يملكه حذره بعد ذلك من وسوسة الشیطان فقال (الشیطان یعدکم الفقر) أى يقول ان أنفقت الاجود صرت فقيراً فلا تبال بقوله فان الرحمن (یعدکم مغفرة منه وفضلاً) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في الشیطان فقيل ابليس وقيل سائر الشیاطین وقيل شیاطین الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء

﴿المسألة الثانية﴾ الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى (النار وعدھا الله الذین کفروا) ويمكن أن يكون هذا محمولا على اتهمكم كما في قوله (فبشرهم بعذاب أليم)



﴿المسألة الثالثة﴾ الفقر والفقر لغتان وهو الضعيف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة كسر الفقار، يقال: رجل فقر وفقير إذا كان مكسور الفقار. قال طرفة  
أنتى لست بمرهون فقر

قال صاحب الكشاف: قرئ الفقر بالضم، والفقر بفتحين:  
﴿المسألة الرابعة﴾ أما الكلام في حقيقة الوسوسة، فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) روى عن ابن مسعود رضى الله عنه: أن للشيطان لغة، وهى الأيعاد بالشر وللملك لغة، وهى الوعد بالخير، فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين: من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل موضعه من المكان الذى منه يجد الرغبة في فعل المنكر  
أما قوله تعالى ﴿ويأمركم بالفحشاء﴾ ففيه وجوه: الأول: أن الفحشاء: هى البخل (ويأمركم بالفحشاء) أى ويفريكم على البخل اغراء الأمر للسامور، والفاحش عند العرب، البخل قال طرفة

أرى الموت يعتام الكرام ويصطفى عقيلة مال الفاحش المتشدد  
ويعتام منقول من عام فلان إلى اللين إذا اشتهد وأراد بالفاحش البخل. قال تعالى (وانه لحب الخير شديد) وقديس الله تعالى في هذه الآية على لطيفة، وهى أن الشيطان يخوفه أولاً بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء ويفريه بالبخل، وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه إلا بتقديم تلك المقدمة. وهى التخويف من الفقر

﴿الوجه الثانى﴾ فى تفسير الفحشاء وهو أنه يقول: لا تنفق الجيد من مالك فى طاعة الله لتلاصير فقيراً، فإذا أطاع الرجل الشيطان فى ذلك، زاد الشيطان، فيمنعه من الانفاق فى الكلية حتى لا يعطى لا الجيد ولا الردى، وحتى يمنع الحقوق الواجبة، فلا يؤدى الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة، فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال بارتكابها، وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب، وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه فى سبيل الله الجيد والردى. والطرف الفاحش الناقص لا ينفق شيئاً فى سبيل الله لا الجيد ولا الردى، والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الردى، فالشيطان إذا أراد نقله من الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش، لا يمكنه إلا

بأن یجره الى الوسط ، فان عصی الانسان الشیطان فی هذا المقام ، انقطع طمعه عنه ، وان أطاعه فیہ طمع فی أن یجره من الوسط إلى الطرف الفاحش ، فالوسط هو قوله تعالى (یعدکم الفقر) والطرف الفاحش قوله (ویأمرکم بالفحشاء) ثم لما ذکر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشیطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن ، فقال (والله یعدکم مغفرة منه وفضلاً) فالمغفرة اشارة إلى منافع الآخرة ، والفضل اشارة الى ما یحصل فی الدنیا من الخلق وروی عنه صلی الله علیه وسلم أن الملك ینادی کل لیلۃ «اللهم أعط کل متفق خلفاً وکل عسک تلفاً»

وفی هذه الآية لطیفة ، وهی أن الشیطان یعدک الفقر فی غد دنیاک ، والرحمن یعدک المغفرة فی غد عقباک . ووعد الرحمن فی غد العقی أولی بالقبول من وجوه : أحدها : أن وجدان غد الدنیا مشکوک فیہ ، ووجدان غد العقی متیقن مقطوع به . وثانیها : أن بتقدیر وجدان غد الدنیا ، فقد یبقی المال المبخول به وقد لا یبقی ، وعند وجدان غد العقی لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى ، لأنه الصادق الذی یمتنع وجود الکذب فی کلامه . وثالثها : أن بتقدیر بقاء المال المبخول به فی غد الدنیا ، فقد یمکن الانسان من الانتفاع به وقد لا یمکن ، اما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بهم آخر ، وعند وجدان غد العقی الانتفاع حاصل بمغفرة الله وفضله واحسانه ورابعها : ان بتقدیر حصول الانتفاع بالمال المبخول به فی غد الدنیا لا شک أن ذلک الانتفاع ینقطع ولا یبقی ، وأما الانتفاع بمغفرة الله وفضله واحسانه فهو الباقی الذی لا ینقطع ولا یزول . وخامسها : أن الانتفاع بلذات الدنیا مشوب بالمضار ، فلا ترى شیئاً من اللذات إلا ویكون سبباً للمحنة من ألف وجه بخلاف منافع الآخرة ، فانها خالصة عن الشوائب ، ومن تأمل فیما ذکرناه علم أن الانقیاد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولی من الانقیاد لوعد الشیطان

إذا عرفت هذا فنقول : المراد بالمغفرة تكفیر الذنوب كما قال (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزکيهم بها) وفي الآية لفظان يدلان علی کمال هذه المغفرة : أحدهما : التکفیر فی لفظة المغفرة والمعنی مغفرة أى مغفرة . والثانی : قوله (مغفرة منه) فقوله (منه) يدل علی کمال حال هذه المغفرة لأن کمال کرمه ونهاية جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضاً لکل أحد ، فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظیم حال هذه المغفرة ، لأن عظم المعطى يدل علی عظم العطية ، وكما ل هذه المغفرة یحتمل أن يكون المراد منه ما قاله فی آية أخرى (فأولئك یدل الله سیئاتهم حسنات) ویحتمل أن يكون المراد منه أن یجعله شفیعاً فی غفران ذنوب سائر المذنبین ، ویحتمل أن يكون کمال تلك المغفرة أمراً لا یصل الیه عقلنا مادامنا فی دار الدنیا ، فان تفاصيل أحوال

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَتَذَكَّرُ

إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ «٢٦٩»

الآخرة أكثرها محجوبة عنا مادامنا في الدنيا ، وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا ، وهذا الفضل يحتمل عندى وجوها : أحدها : أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس ، وهي فضيلة الجود والسخاء ، وذلك لأن مراتب السعادة ثلاث : نفسانية ، وبدنية ، وخارجية ، وملك المال من الفضائل الخارجية . وحصول خلق الجود والسخاوة من الفضائل النفسانية ، وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث : السعادات النفسانية ، وأخسها السعادات الخارجية ، فمضى لم يحصل اتفاق المال كانت السعادة الخارجية حاصلة ، والقيصة النفسانية معها حاصلة ، ومتى حصل الاتفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي . ولا شك أن هذه الحالة أكمل ، فثبت أن مجرد الاتفاق يقتضى حصول ما وعد الله به من حصول الفضل . والثاني : وهو أنه متى حصل ملكة الاتفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في مطالبها ، ولا مانع للروح من تجلى نور جلال الله لها إلا حب الدنيا ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام «لولا أن الشياطين يوحون إلى قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السموات» وإذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بأنوار عالم القدس وصار كالنوكب الدرى والتحق بأرواح الملائكة ، وهذا هو الفضل لا غير . والثالث : وهو أحسن الوجوه : أنه مهما عرف من الإنسان كونه منفقاً لأمواله في وجوه الخيرات ، مالت القلوب إليه ، فلا يضايقونه في مطالبه ، فحينئذ تنفتح عليه أبواب الدنيا ولأن أولئك الذين أنفق ماله عليهم يعينونه بالدعاء والهمة ، فيفتح الله عليه أبواب الخير

ثم ختم الآية بقوله «والله واسع عليم» أى أنه واسع المغفرة . قادر على إغنائكم . وإخلاف ما تنفقونه ، وهو عليم لا يخفى عليه ما تنفقون . فهو يخلفه عليكم

قوله تعالى «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ»

اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة أن الشيطان يعد بالفقر ويأمر بالفحشاء ، وأن الرحمن يعد بالمغفرة والفضل نبه على أن الأمر الذى لأجله وجب ترجيح وعد الرحمن على وعد الشيطان هو أن وعد الرحمن ترجحه الحكمة والعقل ، ووعد الشيطان ترجحه الشهوة والنفس من حيث أنهما

بأمران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع أحكام الخيال والوهم ، ولا شك أن حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق المبرأ عن الزيف والخلل ، وحكم الحس والشهوة والنفس يوقع الانسان في البلاء والمحنة ، فكان حكم الحكمة والعقل أولى بالقبول ، فهذا هو الاشارة الى وجه النظم ، بقى في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) المراد من الحكمة إما العلم وإما فعل الصواب يروى عن مقاتل أنه قال : تفسير الحكمة في القرآن على أربعة أوجه : أحدها : مواعظ القرآن ، قال في البقرة (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به) يعنى مواعظ القرآن وفي النساء (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) يعنى المواعظ ، ومثلها في آل عمران . وثانيها : الحكمة بمعنى الفهم والعلم ، ومنه قوله تعالى (وآتيناها الحكم صياً) وفي لقمان (ولقد آتينا لقمان الحكمة) يعنى الفهم والعلم وفي الانعام (أولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم) وثالثها : الحكمة بمعنى النبوة في النساء (فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب والحكمة) يعنى النبوة ، وفي ص (وآتيناها الحكمة وفصل الخطاب) يعنى النبوة ، وفي البقرة (وآتاه الله الملك والحكمة) ورابعها القرآن بما فيه من عجائب الاسرار في النحل (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وفي هذه الآية (ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً) وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع إلى العلم ثم تأمل أيها المسكين فانه تعالى ما أعطى إلا القليل من العلم ، قال تعالى (وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وسمى الدنيا بأسرها قليلاً ، فقال (قل متاع الدنيا قليل) وانظروكم مقدار هذا القليل حتى تعرف عظمة ذلك الكثير ، والبرهان العقلي أيضاً يطابقه لأن الدنيا متناهية المقدار ، متناهية العدد ، متناهية المدة . والعلوم لانها لمراتبها وعددها ومدة بقائها ، والسعادة الحاصلة منها ، وذلك ينبك على فضيلة العلم . والاستقصاء في هذا الباب قد مر في تفسير قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وأما الحكمة بمعنى فعل الصواب ، فقيل في حدها : انها التخلق باخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ، ومداد هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم «تخلقوا باخلاق الله تعالى» واعلم أن الحكمة لا يمكن خروجها عن هذين المعنيين ، وذلك لأن كمال الانسان في شيئين : أن يعرف الحق لذاته . والخير لأجل العمل به . فالمرجع بالأول الى العلم والادراك المطابق ، وبالثاني الى فعل العدل والصواب ، فحكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم قوله (رب هب لى حكماً) وهو الحكمة النظرية (وألحقنى بالصالحين) الحكمة العملية . ونادى موسى عليه السلام فقال (اتنى أنا الله لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال (فاعبدنى) وهو الحكمة العملية ، وقال عن عيسى عليه السلام انه قال (انى عبد الله) الآية ، وكل ذلك للحكمة النظرية ، ثم قال (وأوصانى

بالصلاة والزكاة مادمت حياً) وهو الحكمة العملية ، وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله) وهو الحكمة النظرية ، ثم قال (واستغفر لذنبك) وهو الحكمة العملية ، وقال في جميع الأنبياء (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا) وهو الحكمة النظرية : ثم قال (فاتقون) وهو الحكمة العملية ، والقرآن هو من الآية الدالة على أن كمال حال الانسان ليس إلا في هاتين القوتين ، قال أبو مسلم : الحكمة فبلة من الحكم ، وهى كالنحلة من النحل ، ورجل حكيم إذا كان ذا حجبى ولب وإصابة رأى ، وهو في هذا الموضوع في معنى الفاعل ويقال : أمر حكيم . أى محكم . وهو فاعل بمعنى مفعول ، قال الله تعالى (فيها يفرق كل أمر حكيم) وهذا الذى قاله أبو مسلم من اشتقاق اللغة يطابق ما ذكرناه من المعنى

﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشف : قرئ (ومن يؤتى الحكمة) بمعنى : ومن يؤته الله

الحكمة ، وهكذا قرأ الأعمش

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى ، وذلك لأن الحكمة

ان فسرناها بالعلم لم تكن مفسرة بالعلوم الضرورية ، لأنها حاصلة للبهائم والمجانين والأطفال ، وهذه الأشياء لا توصف بأنها حكم ، فهى مفسرة بالعلوم النظرية . وان فسرناها بالأفعال الحسية فالأمر ظاهر ، وعلى التقديرين فيلزم أن يكون حصول العلوم النظرية والأفعال الحسية ثابتاً من غيرهم ، ويتقدير مقدر غيرهم . وذلك الغير ليس إلا الله تعالى بالاتفاق ، فدل على أن فعل العبد خلق لله تعالى

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الحكمة النبوة والقرآن ، أو قوة الفهم والحسية على

ما هو قول الربيع بن أنس

قلنا : الدليل الذى ذكرناه يدفع هذه الاحتمالات ، وذلك لأنه بالنقل المتواتر ثبت أنه يستعمل

لفظ الحكيم في غير الأنبياء ، فتكون الحكمة مغايرة للنبوة والقرآن . بل هى مفسرة اما بمعرفة حقائق الأشياء ، أو بالأقدام على الأفعال الحسنة الصائبة ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، فان حاولت المعتزلة حمل الايتاء على التوفيق والاعانة والالطاف ، قلنا : كل ما فعله من هذا الجنس في حق المؤمنين فقد فعل مثله في حق الكفار . مع أن هذا المدح العظيم المذكور في هذه الآية لا يتناولهم ، فعلينا أن الحكمة المذكورة في هذه الآية شئ آخر سوى فعل الالطاف والله أعلم

ثم قال ﴿وما يذكر الا أولو الاباب﴾ والمراد به عندى والله أعلم أن الانسان إذا رأى الحكم والمعارف حاصلة في قلبه ، ثم تأمل وتدبر وعرف أنها لم تحصل إلا بايتاء الله تعالى وتيسيره ، كان

وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهَا وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ

أَنْصَارٍ «٢٧٠»

من أولى الألباب . لأنه لم يقف عند المسببات ، بل ترقى منها إلى أسبابها ، فهذا الانتقال من المسبب إلى السبب هو التذكر الذي لا يحصل إلا لأولى الألباب ، وأما من أضاف هذه الأحوال إلى نفسه ، واعتقد أنه هو السبب في حصولها وتحصيلها ، كان من الظاهريين الذين عجزوا عن الانتقال من المسببات إلى الأسباب ، وأما المعتزلة فانهم لما فسروا الحكمة بقوة الفهم ووضع الدلائل ، قالوا : هذه الحكمة لا تقوم بنفسها . وإنما ينتفع بها المرء بان يتدبر ويتفكر ، فيعرف ماله وما عليه ، وعند ذلك يقدم أو يحجم

قوله تعالى ﴿وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه وما للظالمين من أنصار﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أن الاتفاق يجب أن يكون من أجود المال ، ثم حث أولاً بقوله (ولا تيمموا الخبيث) وثانياً بقوله (الشیطان يعدكم الفقر) حث عليه ثالثاً بقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فإن الله يعلمه) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (فإن الله يعلمه) على اختصاره ، يفيد الوعد العظيم للمطيعين ، والوعيد الشديد للمتمردين ، وبيانه من وجوه : أحدها : أنه تعالى عالم بما في قلب المتصدق من نية الإخلاص والعبودية ، أو من نية الرياء والسمعة . وثانيها : أن عليه بكيفية نية المتصدق يوجب قبول تلك الطاعات ، كما قال (إنما يتقبل الله من المتقين) وقوله (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) وثالثها : أنه تعالى يعلم القدر المستحق من الثواب والعقاب على تلك الدواعي والنيات فلا يهمل شيئاً منها ، ولا يشبهه عليه شيء منها

﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (فإن الله يعلمه) ولم يقل : يعلمها . لوجهين : الأول : أن الضمير عائد إلى الأخير . كقوله (ومن يكسب خطيئة أو أثماً ثم يرم به بريئاً) وهذا قول الأخفش . والثاني : أن الكتابة عادت إلى ما في قوله (وما أنفقتم من نفقة) لأنها اسم كقوله (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به)

﴿المسألة الثالثة﴾ النذر ما يلتزمه الإنسان بإجابه على نفسه يقال : نذر ينذر ، وأصله من الخوف لأن الإنسان إنما يعقد على نفسه خوف التقصير في الأمر المهم عنده ، وأنذرت القوم إنذاراً ،



بالتخويف ، وفي الشريعة على ضربين : مفسر وغير مفسر . فالمفسر أن يقول : لله على عتق رقبته ، والله على حج ، فهنا يلزم الوفاء به . ولا يحجزه غيره وغير المفسر أن يقول : نذرت لله أن لا أفعل كذا ثم يفعله ، أو يقول : لله على نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين ، لقوله صلى الله عليه وسلم «من نذر نذرا وسمى فعليه ماسمى . ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين»

أما قوله تعالى «وما للظالمين من أنصار» ففيه مسألتان :

«المسألة الأولى» أنه وعيد شديد للظالمين ، وهو قسيان ، أما ظلمه نفسه فذاك حاصل في كل المعاصي ، وأما ظلمه غيره فبأن لا ينفق أو يصرف الاتفاق عن المستحق إلى غيره ، أو يكون نيته في الاتفاق على المستحق الرياء والسمعة ، أو يفسدها بالمعاصي ، وهذان القسمان الأخيران ليسا من باب الظلم على الغير ، بل من باب الظلم على النفس

«المسألة الثانية» المعتزلة تمسكوا بهذه الآية في نفي الشفاعة عن أهل الكبائر ، قالوا : لأن ناصر الإنسان من يدفع الضرر عنه ، فلو اندفعت العقوبة عنهم بشفاعة الشفعاء ، لكان أولئك الشفعاء أنصارا لهم ، وذلك يطل قوله تعالى (وما للظالمين من أنصار)

واعلم أن في العرف لا يسمى الشفعيع ناصرا ، بدليل قوله تعالى (واقتوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون) ففرق تعالى بين الشفعيع والناصر فلا يلزم من نفي الأنصار نفي الشفعاء

والجواب الثاني : ليس لمجموع الظالمين أنصار . فلم قلتم ليس لبعض الظالمين أنصار فان قيل : لفظ الظالمين ولفظ الأنصار جمع ، والجمع إذا قبل بالجمع توزع الفرد على الفرد . فكان المعنى : ليس لأحد من الظالمين أحد من الأنصار

قلنا : لا نسلم أن مقابلة الجمع بالجمع توجب توزع الفرد على الفرد . لاحتمال أن يكون المراد مقابلة الجمع بالجمع فقط لا مقابلة الفرد بالفرد

«والجواب الثالث» أن هذا الدليل النافي للشفاعة عام في حق الكل ، وفي كل الأوقات ، والدليل المثبت للشفاعة خاص في حق البعض وفي بعض الأوقات . والخاص مقدم على العام والله أعلم

والجواب الرابع : ما بينا أن اللفظ العام لا يكون قاطعا في الاستغراق ، بل ظاهرا على سبيل الظن القوي . فصار الدليل ظاهريا . والمسألة ليست ظنية . فكان التمسك بها ساقطا

«المسألة الثالثة» الأنصار جمع نصير . كاشراف وشريف . وأحباب وحبيب

إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ  
لَكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٢٧١﴾

قوله تعالى ﴿ان تبدوا الصدقات فنعما هي وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ونكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾

اعلم أنه تعالى بين أولاً أن الاتفاق منه ما يتبعه المن والأذى ، ومنه مالا يكون كذلك ، وذكر حكم كل واحد من القسمين ، ثم ذكر ثانياً أن الاتفاق قد يكون من جيد ومن ردى ، وذكر حكم كل واحد من القسمين . وذكر في هذه الآية أن الاتفاق قد يكون ظاهراً وقد يكون خفياً ، وذكر كل واحد من القسمين ، فقال (ان تبدوا الصدقات فنعما هي) وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) سألو رسول الله صلى الله عليه وسلم : صدقة السر أفضل أم صدقة العلانية

فنزلت هذه الآية

(المسألة الثانية) الصدقة تطلق على الفرض والنفل قال تعالى (خذ من أموالهم صدقة تطهرهم) وقال (انما الصدقات للفقراء) وقال صلى الله عليه وسلم «نفقة المرء على عياله صدقة» والزكاة لا تطلق إلا على الفرض ، قال أهل اللغة أصل الصدقة «ص د ق» على هذا الترتيب موضوع للصحة والكمال ، ومنه قولهم : رجل صدق النظر ، وصدق اللقاء ، وصدقهم القتال . وفلان صادق المودة ، وهذا خل صادق الخوض . وشيء صادق الخلوة ، وصدق فلان في خبره إذا أخبر به على الوجه الذي هو عليه صحيحاً كاملاً ، والصديق يسمى صديقاً لصدقة في المودة ، والصادق سمي صادقاً لأن عقد النكاح به يتم ويكمل . وسمى الله تعالى الزكاة صدقة لأن المال بها يصح ويكمل ، فهي سبب اما لكمال المال وبقائه . واما لأنه يستدل بها على صدق العبد في إيمانه وكاله فيه

(المسألة الثالثة) الأصل في قوله (فنعما) نعم ما . إلا أنه أذغم أحد الميمين في الآخر ، ثم فيه ثلاثة أوجه من القراءة : قرأ أبو عمرو وقالون وأبو بكر عن عاصم (فنعما) بكسر النون وإسكان العين وهو اختيار أبي عبيد ، قال : لأنها لغة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال لعمر بن العاص «نعما بالمال الصالح للرجل الصالح» هكذا روى في الحديث بسكون العين ، والنحويون قالوا : هذا يقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير جائز ، الا فيما يكون الحرف الأول منهما حرف المد واللين ، نحو : دابة وشابة ، لأن ما في الحرف من المد يصير عوضاً عن الحركة ، وأما الحديث فلأنه لم يادل الخس

على أنه لا يمكن الجمع بين هذين الساكنين علمنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما تكلم به أوقع في العين حركة خفيفة على سبيل الاختلاس والقراءة الثانية قرأ ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص (فنعما هي) بكسر النون والعين . وفي تقريره وجهان : أحدهما : أنهم لما احتاجوا إلى تحريك العين حركوها مثل حركة ما قبلها . والثاني : أن هذا على لغة من يقول : نعم . بكسر النون والعين . قال سيبويه : وهي لغة هذيل . القراءة الثالثة وهي قراءة سائر القراء (فنعما هي) بفتح النون وكسر العين ، ومن قرأ بهذه القراءة . فقد أتى بهذه الكلمة على أصلها . وهي «نعم» قال طرفة :

نعم الساعون في الأمر المبر

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الزجاج : ما في تأويل الشيء . أى نعم الشيء هو ، قال أبو علي الجيد : في تمثيل هذا أن يقال : ما في تأويل شيء ، لأن ما ههنا نكرة . فتمثله بالنكرة أين ، والدليل على أن : ما نكرة ههنا ، أنها لو كانت معرفة فلا بد لها من الصلة . وليس ههنا ما يوصل به ، لأن الموجود بعد ما هو هي . وكلمة هي مفردة . والمفرد لا يكون صلة لما . وإذا بطل هذا القول فنقول : مانصب على التمييز . والتقدير : نعم شيئا هي إبداء الصدقات فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه .

﴿المسألة الخامسة﴾ اختلفوا في أن المراد بالصدقة المذكورة في هذه الآية : التطوع . أو الواجب أو مجموعهما

﴿فالقول الأول﴾ وهو قول الأكثرين : أن المراد منه صدقة التطوع ، قالوا : لأن الاخفاء في صدقة التطوع أفضل ، والاظهار في الزكاة أفضل وفيه بحثان :

﴿البحث الأول﴾ في أن الأفضل في إعطاء صدقة التطوع إخفاؤه أو إظهاره ، فلنذكر أولا الوجوه الدالة على إخفاءه أفضل . فالأول : أنها تكون أبعد عن الرياء والسمعة ، قال صلى الله عليه وسلم «لا يقبل الله مسمع ولا مراء ولا منان» والمتحدث بصدقته لاشك أنه يطلب السمعة ، والمعطى في ملأ من الناس يطلب الرياء ، والاخفاء والسكوت هو الخالص منهما ، وقد بالغ قوم في قصد الاخفاء . واجتهدوا أن لا يعرفهم الآخذ . فكان بعضهم يلقيه في يد أعمى ، وبعضهم يلقيه في طريق الفقير . وفي موضع جلوسه حيث يراه ولا يرى المعطى ، وبعضهم كان يشده في أثواب الفقير وهو نائم . وبعضهم كان يوصل إلى يد الفقير على يد غيره ، والمقصود عن الكل الاحتراز عن الرياء والسمعة والمنة ، لأن الفقير إذا عرف المعطى فقد حصل الرياء والمنة

معاً ، وليس في معرفة المتوسط الرباء . وثانيها : أنه إذا أخفى صدقته لم يحصل له بين الناس شهرة ومدح وتعظيم ، فكان ذلك يشق على النفس ، فوجب أن يكون ذلك أكثر ثواباً . وثالثها : قوله صلى الله عليه وسلم «أفضل الصدقة جهد المقل إلى الفقير في سر» وقال أيضاً «إن العبد ليعمل عملاً في السر يكتبه الله له سرّاً فإن أظهره نقل من السر وكتب في العلانية ، فإن تحدث به نقل من السر والعلانية وكتب في الرباء» وفي الحديث المشهور «سبعة يظلهم الله تعالى يوم القيامة في ظله يوم لا ظل إلا ظله : أحدهم رجل تصدق بصدقة فلم تعلم شماله بما أعطاه يمينه» وقال صلى الله عليه وسلم «صدقة السر تطفئ غضب الرب» ورابعها : أن الاظهار يوجب الحاق الضرر بالآخذ من وجوه . والاختفاء لا يتضمن ذلك ، فوجب أن يكون الاختفاء أولى ، وبيان تلك المضار من وجوه : الأول : أن في الاظهار هتك عرض الفقير واظهار فقره ، وربما لا يرضى الفقير بذلك والثاني : أن في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف وعدم السؤال . والله تعالى مدح ذلك في الآية التي تأتي بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً) والثالث : أن الناس ربما أنكروا على الفقير أخذ تلك الصدقة . ويظنون أنه أخذها مع الاستغناء عنها ، فيقع الفقير في المذمة ، والناس في الغيبة . والرابع : أن في إظهار الاعطاء إذلالاً للآخذ وإهانة له . وإذلال المؤمن غير جائز . والخامس : أن الصدقة جارية مجرى الهدية ، وقال عليه الصلاة والسلام «من أهدى إليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها» وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئاً إلى شركائه الحاضرين فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي ، فهذه جملة الوجوه الدالة على أن إخفاء صدقة التطوع أولى

وأما الوجه في جواز إظهار الصدقة ، فهو أن الانسان إذا علم أنه إذا أظهرها صار ذلك سبباً لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات ، فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع ، والحال هذه أن يكون الاظهار أفضل ، وروى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «السر أفضل من العلانية» والعلانية أفضل لمن أراد الاقتداء به» قال محمد بن عيسى الحكيم الترمذي : الانسان إذا أتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة أن يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فهنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق ، والقلب ينكر ذلك ويدفعه ، فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفاً على العلانية . ثم ان لله عبداً راضوا أنفسهم حتى من الله عليهم بأنواع هدايته فتراكت على قلوبهم أنوار المعرفة ، وذهبت عنهم وساوس النفس . لأن الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى . فاذا عمل عملاً في علانية لم يحتاج أن يجاهد ، لأن شهوة

النفس قد بطلت ، ومنازعة النفس قد اضمحلت ، فاذا أعلن به فانما يريد به أن يقتدى به غيره فهذا عبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التمام ، ألا ترى أن الله تعالى أننى على قوم في تنزيله ، وسهام عباد الرحمن وأوجب لهم أعلى الدرجات في الجنة ، فقال ( أولئك يحجزون الغرفة ) ثم ذكر من الخصال التي طلبوها بالدعاء أن قالوا ( واجعلنا للتقين إماما ) ومدح أمة موسى عليه السلام فقال ( ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ) ومدح أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال ( كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ) ثم أبهم المنكر فقال ( ومن خلقنا أمة يهدون بالحق وبه يعدلون ) فهو لاء أئمة الهدى وأعلام الدين وسادة الخلق بهم يهدون في الذهاب إلى الله

فان قيل : إن كان الأمر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله ( وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم )

والجواب من وجهين : الأول : لا نسلم أن قوله ( فهو خير لكم ) يفيد الترجيح ، فانه يحتمل أن يكون المعنى أن إعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات ، وطاعة من جملة الطاعات ، فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة ، لا أن المقصود منه بيان الترجيح

( والوجه الثاني ) سلينا أن المراد منه الترجيح ، لكن المراد من الآية أنه إذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء ، فالأفضل هو الاخفاء . فأما إذا حصل في الابداء أمر آخر لم يبعد ترجيح الابداء على الاخفاء

( البحث الثاني ) أن الاظهار في إعطاء الزكاة الواجبة أفضل ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن الله تعالى أمر الأئمة بتوجيه السعاة لطلب الزكاة ، وفي دفعها إلى الأئمة ، أو الى السعاة اظهارها وثانها : أن في إظهارها نفي التهمة ، روى أنه صلى الله عليه وسلم كان أكثر صلاته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلاة ونقلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة ، فكذا في الزكاة : وثالثها : أن اظهارها يتضمن المسارعة الى أمر الله تعالى وتكليفه ، واخفاءها يؤخر ترك الالتفات الى أداء الواجب فكان الاظهار أولى ، هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط

( القول الثاني ) وهو قول الحسن البصري أن اللفظ متناول للواجب والمندوب ، وأجاب عن قول من قال : الاظهار في الواجب أولى من وجوه : الأول ، أن اظهار زكاة الأموال توجب

اظهار قدر المال . وربما كان ذلك سبباً للضرر ، بأن يطمع الطلبة في ماله . أو بكثرة حساده ، وإذا كان الأفضل له إخفاء ماله ، لزم منه لا محالة أن يكون إخفاء الزكاة أولى . والثاني : أن هذه الآية إنما نزلت في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم ، والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكاة فلا جرم كان إخفاء الزكاة أولى لهم لأنه أبعد عن الرياء والسمعة أما الآن فله حصلت التهمة كان الاظهار أولى بسبب حصول التهمة . الثالث : أن لا نسلم دلالة قوله (فهو خير) على الترجيح وقد سبق بيانه أما قوله تعالى ﴿وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم﴾ فالإخفاء نقيض الاظهار ، وقوله (فهو) كناية عن الإخفاء ، لأن الفعل يدل على المصدر . أى الإخفاء خير لكم ، وقد ذكرنا أن قوله (خير لكم) يحتمل أن يكون المراد منه أنه في نفسه خير من الخيرات ، كما يقال: الثريد خير وأن يكون المراد منه الترجيح ، وإنما شرط تعالى في كون الإخفاء أفضل أن تؤتوها الفقراء لأن عند الإخفاء الأقرب أن يعذر بالزكاة عن الفقراء ، إلى الأحاب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكاة ، ولذلك شرط في الإخفاء أن يحصل معه إيتاء الفقراء ، والمقصود بعث المتصدق على أن يتحرى موضع الصدقة ، فيصير عالماً بالفقراء ، فيميزهم عن غيرهم ، فإذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم أخفاهما حصلت الفضيلة

أما قوله تعالى ﴿ونكفر عنكم من سيئاتكم﴾ ففيه مسائل

(المسألة الأولى) التكفير في اللغة التغطية والستر ، ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ، ومنه يقال : كفر عن يمينه ، أى ستر ذنب الخنث بما بذل من الصدقة ، والكفارة ستارة لما حصل من الذنب

(المسألة الثانية) قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم في رواية أبي بكر (نكفر) بالنون ورفع الراء وفيه وجه : أحدها : أن يكون عطفاً على محل ما بعد الفاء . والثاني : أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى ونحن نكفر . والثالث : أنه جملة من فعل وفاعل مبتدأ بمستأنفة منقطعة عما قبلها ، والقراءة الثانية قراءة حمزة ونافع والكسائي بالنون والجزم ، ووجهه أن يحمل الكلام على موضع قوله (فهو خير لكم) فإن موضعه جزم ، ألا ترى أنه لو قال : وإن تخفوها تكن أعظم ثوابكم ، لجزم فيظهر أن قوله (خير لكم) في موضع جزم ، ومثله في الحمل على موضع الجزم قراءة من قرأ (من يضل الله فلا هادى له ويذرهم) ، والقراءة الثالثة قراءة ابن عامر وحفص عن عاصم (يكفر) بالياء وكسر الفاء ورفع الراء ، والمعنى : يكفر الله أو يكفر الإخفاء ، وحجتهم أن ما بعده على لفظ الافراد ، وهو قوله (والله بما تعملون خير) فقوله (يكفر) يكون أشبه بما بعده . والأولون أجابوا



لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ  
فَلَا تُنْفِسْكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ يُوَفِّ إِلَيْكُمْ  
وَأَنْتُمْ لَا تَظْلُمُونَ «٢٧٢»

وقالوا لا بأس بأن يذكر لفظ الجمع أولاً ثم لفظ الافراد ثانياً ، كما أتى بلفظ الافراد أولاً والجمع ثانياً في قوله (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً) ثم قال (وآتينا موسى الكتاب) ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة (وتكفر) بالتاء مرفوعاً ومجزوماً والفاعل الصدقات ، وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار «ان» ، ومعناها ان تخفوها يكن خيراً لكم ، وان تكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم

(المسألة الثالثة) في دخول «من» في قوله (من سيئاتكم) وجوه : أحدها : المراد : وتكفر عنكم بعض سيئاتكم لأن السيئات كلها لا تكفر بذلك ، وإنما يكفر بعضها ثم أهتم الكلام في ذلك البعض لأن بيانه كالأغراء بارتكابها ، اذا علم أنها مكفرة ، بل الواجب أن يكون العبد في كل أحواله بين الخوف والرجاء ، وذلك إنما يكون مع الإبهام . والثاني : أن يكون «من» بمعنى من أجل ، والمعنى : وتكفر عنكم من أجل ذنوبكم ، كما تقول : ضربتك من سوء خلقك أي من أجل ذلك . والثالث : أنها صلة زائدة كقوله ( فيها من كل الثمرات ) والتقدير ، وتكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول أولى وهو الأصح

ثم قال (والله بما تعملون خبير) وهو إشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية ، والمعنى أن الله عالم بالسر والعلانية ، وأنتم إنما تريدون بالصدقة طلب مرضاته . فقد حصل مقصودكم في السر ، فما معنى الإبداء ، فكانهم نذبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون أبعد من الرياء

قوله تعالى «ليس عليك هدام» ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون»

هذا هو الحكم الرابع من أحكام الانفاق ، وهو بيان أن الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في بيان سبب النزول وجوه : أحدها : أن هذه الآية نزلت حين جاءت نائلة أم أسماء بنت أبي بكر إليها تسألها ، وكذلك جدتها وعمها مشركتان ، أتيا أسماء يسألانها شيئا فقالت لا أعطيكما حتى أستأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانكما لستم على ديني ، فاستأمرته في ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تصدق عليهما

﴿والرواية الثانية﴾ كان أناس من الأنصار لهم قرابة من قريظة والنضير ، وكانوا لا يتصدقون عليهم ، ويقولون : ما لم تسلبوا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين ، حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم ، والمعنى على جميع الروايات : ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة ، لأجل أن يدخلوا في الاسلام ، فتصدق عليهم لوجه الله ، ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم) فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين

﴿المسألة الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على إيمانهم ، كما قال تعالى (فلعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا ، لعلك باخع نفسك أن يكونوا مؤمنين) وقال (أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) وقال (لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم) فأعلمه الله تعالى أنه بعثه بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بأذنه وسراجاً منيراً ومبيناً للدلائل ، فأما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك ، فالهدى هنا بمعنى الاهتداء ، فسواء اهتدوا أو لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقك عنهم . وفيه وجه آخر : ليس عليك أن تلجئهم إلى الاهتداء بواسطة أن توقف صدقتك عنهم على إيمانهم ، فإن مثل هذا الإيمان لا ينتفعون به ، بل الإيمان المطلوب منهم هو الإيمان على سبيل التطوع والاختيار

﴿المسألة الثالثة﴾ ظاهر قوله (ليس عليك هدام) خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم . ولكن المراد به هو وأمته ، ألا تراه قال (ان تبدوا الصدقات) وهذا خطاب عام ، ثم قال (ليس عليك هدام) وهو في الظاهر خاص . ثم قال بعده (وما تفقوا من خير فلا أنفسكم) وهذا عام ، فيفهم من عموم ما قيل الآية وعموم ما بعدها عمومها أيضا

أما قوله تعالى ﴿ولكن الله يهدي من يشاء﴾ فقد احتج به الأصحاب على أن هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين ، قالوا : لأن قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) إثبات للهداية التي نفاها بقوله (ليس عليك هدام) لكن المنفي بقوله (ليس عليك هدام) هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار فكان قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ، وهذا

يقتضى أن يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكريمه ، وذلك هو المطلوب

قالت المعتزلة (ولكن الله يهدي من يشاء) يحتمل وجوها : أحدها : أنه يهدي بالاثابة والمجازاة من يشاء عن استحق ذلك ، وثانيها : يهدي بالالطاف وزيادات الهدى من يشاء . وثالثها : ولكن الله يهدي بالاكرام من يشاء ، على معنى أنه قادر على ذلك وإن لم يفعله . ورابعها : أنه يهدي بالاسم والحكم من يشاء ، فمن اهتدى استحق أن يمدح بذلك

أجاب الأصحاب عن هذه الوجوه بأسرها : أن المثبت في قوله (ولكن الله يهدي من يشاء) هو المنفى أولا بقوله (ليس عليكم هدام) لكن المراد بذلك المنفى بقوله أولا (ليس عليكم هدام) هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، فالمثبت بقوله (ولكن الله يهدي من يشاء) يجب أن يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ، وعلى هذا التقدير يسقط كل الوجوه

ثم قال (وما تنفقوا من خير فلا أنفسكم) فالمعنى : وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فأنما هو لأنفسكم أى ليحصل لأنفسكم ثوابه ، فليس يضركم كفرهم  
ثم قال تعالى «وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله» وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية وجوه : الأول : أن يكون المعنى : ولستم في صدقتكم على أقاربكم من المشركين تقصدون إلا وجه الله . فقد علم الله هذا من قلوبكم ، فأنفقوا عليهم إذا كنتم إنما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر ، وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم . الثاني : أن هذا وإن كان ظاهره خبرا إلا أن معناه نهى ، أى ولا تنفقوا إلا ابتغاء وجه الله ، وورد الخبر بمعنى الأمر والنهى كثيرا قال تعالى (الوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن) الثالث : أن قوله (وما تنفقون) أى ولا تكونوا منفقين مستحقين لهذا الاسم الذى يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر في الوجه في قوله (إلا ابتغاء وجه الله) قولان : أحدهما : أنك إذا قلت : فعلته لوجه زيد فهو أشرف في الذكر من قولك : فعلته له لأن وجه الشئ . أشرف مافيه ، ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ . والثاني : أنك إذا قلت : فعلت هذا الفعل له فهنا يحتمل أن يقال : فعلته له ولغيره أيضاً أما إذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على أنك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة

﴿المسألة الثالثة﴾ أجمعوا على أنه لا يجوز صرف الزكاة إلى غير المسلم ، فتكون هذه الآية محتصة

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ  
يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهِهِمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا  
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٢٧٢»

بصدقة التطوع ، وجوز أبو حنيفة رضى الله عنه صرف صدقة الفطر الى أهل الذمة وأباه غيره .  
وعن بعض العلماء : لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك  
ثم قال تعالى ﴿ وما تنفقوا من خير يوف اليكم ﴾ أى يوف اليكم جزاؤه فى الآخرة . وإنما  
حسن قوله ( اليكم ) مع التوفية لأنها تضمنت معنى التأدية  
ثم قال ﴿ وأنتم لا تظلمون ﴾ أى لا تنقصون من ثواب أعمالكم شيئاً لقوله تعالى ( آتت أكلها  
ولم تظلم منه شيئاً ) يريد لم تنقص

قوله تعالى ﴿ للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض يحسبهم  
الجاهل أغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس إلحافاً وما تنفقوا من خير فإن  
الله به عليم ﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أنه يجوز صرف الصدقة إلى أى فقير كان ، بين فى هذه  
الآية أن الذى يكون أشد الناس استحقاقاً بصرف الصدقة إليه من هو ؟ فقال ( للفقراء الذين  
أحصروا فى سبيل الله ) وفى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ اللام فى قوله ( للفقراء ) متعاق بمآذا فيه وجوه الأول : لما تقدمت  
الآيات الكثيرة فى الحث على الانفاق ، قال بعدها ( للفقراء ) أى ذلك الانفاق المحدث عليه  
للفقراء . وهذا كما إذا تقدم ذكر رجل فتقول : عاقل لبيب ، والمعنى أن ذلك الذى موصفه عاقل  
لبيب ، وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذى يجعلون فيه الذهب والدرهم : ألفان ومائتان  
أى ذلك الذى فى الكيس : ألفان ومائتان . هذا أحسن الوجوه . الثانى : أن تقدير الآية : اعمدوا للفقراء  
واجعلوا ما تنفقون للفقراء . الثالث : يجوز أن يكون خبر المبتدأ محذوف . والتقدير : وصدقاتكم للفقراء  
﴿ المسألة الثانية ﴾ نزلت فى فقراء المهاجرين ، وكانوا نحو أربع مائة . وهم أصحاب الصفة لم يكن  
لهم مسكن ولا عشار بالمدينة . وكانوا ملازمين المسجد . ويتعلمون القرآن . ويصومون ويخرجون

في كل غزوة ، عن ابن عباس : وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً على أصحاب الصفة ، فرأى فقرهم وجهدهم فطيب قلوبهم ، فقال «أبشروا يا أصحاب الصفة فمن لقيني من أمتي على التمتع الذي أتم عليه راضياً بما فيه فانه من رفاقي»

واعلم أن الله تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (لذين أحصروا في سبيل الله) فنقول : الاحصار في اللغة أن يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره ، من مرض أو كبر أو عدو أو ذهاب نفقة ، أو ما يجري مجرى هذه الأشياء ، يقال : أحصر الرجل فهو محصر ، ومضي الكلام في معنى الاحصار عند قوله (فان أحصرتم) بما يغني عن الاعداء ، أما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الأعداد الممكنة في معنى الاحصار . فالأول : أن المعنى : أنهم حصروا أنفسهم ووقفوها على الجهاد ، وأن قوله في (سبيل الله) مختص بالجهاد في عرف القرآن ، ولأن الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان ، وكان تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للجهاد مع الرسول صلى الله عليه وسلم ، فيكون مستعداً لذلك ، متى مست الحاجة ، فبين تعالى في هؤلاء الفقراء أنهم بهذه الصفة . ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوهاً من الخير : أحدها : إزالة عيبتهم . والثاني : تقوية قلبهم لما اتصبوا اليه . وثالثها : تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين . ورابعها : أنهم كانوا محتاجين جداً مع أنهم كانوا لا يظهرون حاجتهم ، على ما قال تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض بحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف)

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول قتادة وابن زيد : منعوا أنفسهم من التصرفات في التجارة للعاش خوف العدو من الكفار لأن الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة ، وكانوا متى وجدوهم قتلوهم

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول سعيد بن المسيب واختيار الكسائي : ان هؤلاء القوم أصابهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وصاروا زمنى ، فأحصرهم المرض والزمان عن الضرب في الأرض

﴿والقول الرابع﴾ قال ابن عباس : هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله

﴿اقول الخامس﴾ هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته وعبوديته . وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات

﴿الصفة الثانية لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لا يستطيعون ضرباً في الأرض) يقال ضربت في الأرض ضرباً إذا سرت فيها ، ثم عدم الاستطاعة اما أن يكون لأن اشتغالهم بصالح الدين

وبأمر الجهاد ، يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة . وأما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر ، وأما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم منه ، وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معيناً لهم على مهماتهم

﴿الصفة الثالثة لهم﴾ قوله تعالى (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وابن عامر وحزمة (يحسبهم) بفتح السين والباقون بكسرهما وهما اللتان بمعنى واحد ، وقرئ في القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعاً الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس ، لأن الماضي إذا كان على فعل ، نحو حسب كان المضارع على يفعل ، مثل فرق يفرق وشرب يشرب ، وشذ حسب يحسب ، فجاء على يفعل مع كلمات آخر ، والكسر حسن ليجيء السمع به وإن كان شاذاً عن القياس

﴿المسألة الثانية﴾ الحسبان هو الظن ، وقوله (الجاهل) لم يرد به الجبل الذي هو ضد العقل ، وإنما أراد الجبل الذي هو ضد الاختبار ، يقول : يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف ، وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم ، وإنما يحسبهم أغنياء لآظهارهم التجل وتتركهم المسألة

﴿الصفة الرابعة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (تعرفهم بسيماهم) السيماء والسيما العلامة التي يعرف بها الشيء ، وأصلها من السمة التي هي العلامة ، قلبت الواو الى موضع العين قال الواحدي : وزنه يكون فعلاً ، كما قالوا : له جاءه عند الناس أي وجهه ، وقال قوم : السيماء الارتفاع لأنها علامة وضعت للظهور . قال مجاهد (سيماهم) التخشع والتواضع ، قال الربيع والسدي : أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاء ثيابهم والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكره علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) بل المراد شيء آخر هو أن لعباد الله المخلصين هبة ووقفاً في قلوب الخلق ، كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية . لا علامات جسمية . ألا ترى أن الأسد إذا مرهاته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة ، لأن الظاهر أن تلك التجربة ما وقعت . والبارى إذا طارت به من الطيور الضعيفة . وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمية . فكذا هنا . ومن هذا الباب آثار الحشوع في الصلاة . كما قال تعالى (سيماهم في جوههم من أثر السجود) وأيضاً ظهور آثار الفكر . روى أنهم كانوا يقومون الليل للتجهد ويحفظون بالنهار للتعفف

﴿الصفة الخامسة لهؤلاء الفقراء﴾ قوله تعالى (لا يسألون الناس إلحافاً) عن ابن مسعود



رضى الله عنه : ان الله يحب العفيف المتعفف . ويبغض الفاحش البذى السائل الملحف ، الذى إن أعطى كثيرا أفرط فى المدح ، وإن أعطى قليلا أفرط فى الذم . وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم «لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر ، ومن يستغن يغنه الله ، ومن يستعفف يعفه الله تعالى . لأن يأخذ أحدكم حبلًا يحطب فيه به من تمر خير له من أن يسأل الناس»

واعلم أن هذه الآية مشكلة ، وذكرها فى تأويلها وجوها : الأول : أن إلحاف هو إلحاح ، والمعنى أنهم سألوا بتلطف ولم يلحوا ، وهو اختيار صاحب الكشف وهو ضعيف ، لأن الله تعالى وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك ، فقال (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) وذلك يناق صدور السؤال عنهم . والثانى : وهو الذى خطر ببالى عند كتابة هذا الموضوع : أنه ليس المقصود من قوله (لا يسألون الناس إلحافا) وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلحافا ، وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال ، وإذا علم أنهم لا يسألون البتة ، فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلحافا ، بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلحافا ، ومثاله إذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت ، والآخر طيش مهذار سفيه ، فإذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بدم الآخر ، قلت فلان رجل عاقل وقور قليل الكلام . لا يخوض فى الترهات ، ولا يشرع فى السفاهات ، ولم يكن غرضك من قولك : لا يخوض فى الترهات والسفاهات وصفه بذلك ، لأن ما تقدم من الأوصاف الحسنة يغنى عن ذلك ، بل غرضك التنبيه على مذمة الثانى ، وكذا ههنا قوله (لا يسألون الناس إلحافا) بعد قوله (يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف) الغرض منه التنبيه على من يسأل الناس إلحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر فى استيجاب المدح والتعظيم

(الوجه الثالث) أن السائل الملحف الملح هو الذى يستخرج المال بكثرة تطفه ، نقوله (لا يسألون الناس) بالرفق والتلطف ، وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه ، فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى ، فإذا أمتنع القسمان فقد أمتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله (لا يسألون الناس إلحافا) كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا

(والوجه الرابع) وهو الذى خطر ببالى أيضا فى هذا الوقت ، وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ، ومن اشتدت حاجته فانه لا يمكنه ترك السؤال إلا بالحاح شديد منه على نفسه ، فكانوا لا يسألون الناس وإنما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ، ومنه قول عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه

ولى نفس أقول لها إذا ما تنازعنى لعلى أو عسانى

﴿الوجه الخامس﴾ أن كل من سأل فلا بد وأن يلح في بعض الأوقات ، لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه ، ويحمل الذلة في اظهار ذلك السؤال فيقول : لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود ، فهذا الخاطر يحمله على الخاف والالحاح ، فثبت أن كل من سأل فلا بد وأن يقدم على الالحاح في بعض الأوقات . فكان نفى الالحاح عنهم مطلقا موجبا لنفى السؤال عنهم مطلقاً

﴿الوجه السادس﴾ وهو أيضا خطر يبالى في هذا الوقت . وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال . فكأنه أتى بالسؤال الملح الملحف . لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة ، وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة . ومتى تصور الانسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار حاملا له على أن يدفع اليه شيئا فكان اظهار هذه الحالة هو السؤال على سبيل الخاف . فقوله (لا يسألون الناس الخاف) معناه أنهم سكتوا عن السؤال . لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاء الحال وإظهار الانكسار ما يقوم مقام السؤال على سبيل الخاف ، بل يزينون أنفسهم عند الناس ، ويتجملون بهذا الخلق . ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا الخالق ، فهذا الوجه أيضا مناسب معقول . وهذه الآية من المشكلات . وللناس فيها كلمات كثيرة ، وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتب تفسير هذه الآية . والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى ذكر صفات هؤلاء الفقراء . ثم قال بعده (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو نظير ما ذكر قبل هذه الآية من قوله (وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأتمم لا تطلبون) وليس هذا من باب التكرار وفيه وجهان : أحدهما : أنه تعالى لما قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير بخش ونقصان . لا يمكن إلا عند العلم بمقدار العمل . وكيفية جهته المؤثرة في استحقاق الثواب . لاجرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال وكيفياتها

﴿والوجه الثاني﴾ وهو أنه تعالى لما رغب في التصديق على المسلم والذمي . قال (وما تنفقوا من خير يوف إليكم) بين أن أجره واصل لا محالة . ثم لما رغب في هذه الآية في التصديق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف الكاملة . وكان هذا الاتفاق أعظم وجوه الانفاقات . لاجرم أردفه بما يدل على عظمة ثوابه . فقال (وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم) وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم لعبده الذي استحسب خدمته : ما يكفيك بأن يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ  
وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٤»

وحسن خدمتك ، فان هذا أعظم وقعا عما إذا قال له : إن أجرك واصل اليك  
قوله تعالى «الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف  
عليهم ولا هم يحزنون»  
في الآية مسائل :

«المسألة الأولى» في كيفية انظم أقوال : الأول : لما بين في هذه الآية المتقدمة أن أكمل من  
تصرف اليه النفقة من هويين في هذه الآية أن أكمل وجوه الاتفاق ، كيف هو فقال (الذين ينفقون  
أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم) والثاني : أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله  
(ان تبدوا الصدقات فنعما هي) والثالث : أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الاتفاق ،  
فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الاتفاقات

«المسألة الثانية» في سبب النزول وجوه : الأول : لما نزل قوله تعالى (للفقراء الذين أحصروا  
في سبيل الله) بعث عبد الرحمن بن عوف إلى أصحاب الصفة بدنانير ، وبعث على رضى الله عنه بوسق  
من تمر ليلا ، فكان أحب الصدقين إلى الله تعالى صدقته ، فنزلت هذه الآية فصدقة الليل كانت  
أكمل . والثاني : قال ابن عباس : ان علياً عليه السلام ما كان يملك غير أربعة دراهم ، فتصدق  
بدرهم ليلا ، وبدرهم نهارا ، وبدرهم سرا ، وبدرهم علانية ، فقال صلى الله عليه وسلم : ما حملك على  
هذا ؟ فقال : أن أستوجب ما وعدني ربي ، فقال : لك ذلك ، فأنزل الله تعالى هذه الآية . والثالث :  
قال صاحب الكشف : نزلت في أبي بكر الصديق رضى الله عنه حين تصدق بأربعين ألف  
دينار : عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، وعشرة في السر ، وعشرة في العلانية ، والرابع : نزلت  
في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله ، فكان أبو هريرة إذا مر بفارس سمين قرأ هذه الآية .  
الخامس : أن الآية عامة في الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة تحرضهم على الخير ، فكلما  
نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروها ولم يعلقوها بوقت ولا حال ، وهذا هو أحسن  
الوجوه . لأن هذا آخر الآيات المذكورة في بيان حكم الاتفاقات ، فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه  
الاتفاقات والله أعلم

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج (الذين) رفع بالابتداء ، وجاز أن تكون الفاء من قوله (فلهم) جواب الذين ، لأنها تأتي بمعنى الشرط والجزاء ، فكان التقدير : من أنفق فلا يضيع أجره ، وتقديره : أنه لو قال : الذي أكرمني له درهم ، لم يفد أن الدرهم بسبب الاكرام ، أما لو قال : الذي أكرمني له درهم ، يفيد أن الدرهم بسبب الاكرام ، فهنا الفاء دللت على أن حصول الأجر . إنما كان بسبب الاتفاق والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ في الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية ، وذلك لأنه قدم الليل على النهار ، والسر على العلانية في الذكر ثم قال في خاتمة الآية ﴿فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ والمعنى معلوم وفيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ أنها تدل على أن أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ، ويتأكد ذلك بقوله تعالى (لا يحزنهم الفزع الأكبر)

﴿المسألة الثانية﴾ أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقبيه الكفر . وعند المعتزلة أن لا يحصل عقبيه كبيرة محبطة . وقد أحكمتنا هذه المسألة . وهنا آخر الآيات المذكورة في بيان أحكام الاتفاق

﴿الحكم الثاني﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا قوله تعالى ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس﴾ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فاتتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴿﴾ اعلم أن بين الربا وبين الصدقة مناسبة من جهة التضاد . وذلك لأن الصدقة عبارة عن تنقيص

المال بسبب أمر الله بذلك . والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهى الله عنه ، فكانا متضادين ، ولهذا قال الله تعالى (يحق الله الربا ويربي الصدقات) فلما حصل بين هذين الحكيمين هذا النوع من المناسبة ، لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا

أما قوله «الذين يأكلون الربا» فالمراد الذين يعاملون به ، وخص الأكل لأنه معظم الأمر ، كما قال (الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً) وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه . ولكنه نهى بالأكل على ما سواه وكذلك قوله (ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) وأيضاً فلا تنفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون في الجاهلية لا يؤكل ، إنما يصرف في المأكول فيؤكل ، والمراد التصرف فيه ، فمنع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد ، وأيضاً قد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم «لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له» فلعنا أن الحرمة غير مختصة بالآكل ، وأيضاً قد ثبت بشهادة الطرد والعكس ، أن ما يحرم لا يوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات ثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل الربا في هذه الآية التصرف في الربا ، وأما الربا ففيه مسائل :

«المسألة الأولى» الربا في اللغة عبارة عن الزيادة . يقال : ربا الشيء يربو ومنه قوله (اهتزت وربت) أى زادت ، وأربى الرجل إذا عامل في الربا ، ومنه الحديث «من أجبني فقد أربى» أى عامل بالربا . والاجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه ، هذا معنى الربا في اللغة

«المسألة الثانية» قرأ حمزة والكسائي «الربا» بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتح الباء . وهى فى المصاحف مكتوبة بالواو وأنت غير فى كتابتها بالالف والواو والياء . قال صاحب الكشف : الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلاة والزكاة وزيدت الألف بعدها تشبيهاً بواو الجمع .

«المسألة الثالثة» اعلم أن الربا قسمان : ربا النسئة ، وربا الفضل  
أما ربا النسئة فهو الأمر الذى كان مشهوراً متعارفاً في الجاهلية . وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً ، ويكون رأس المال باقياً ، ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال . فان تعذر عليه الأداء زادوا فى الحق والأجل ، فهذا هو الربا الذى كانوا فى الجاهلية يتعاملون به .

وأما ربا النقد فهو أن يباع من الحنطة بمنون منها وما أشبه ذلك  
إذا عرفت هذا فنقول : المروى عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم

الأول فكان يقول : لاربا إلا في النسبة ، وكان يجوز بالنقد ، فقال له أبو سعيد الخدري : شهدت ما لم تشهد . أو سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين : كنا في بيت ومعنا عكرمة ، فقال رجل : يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس ، فقال : إنما كنت استحلت التصرف برأيي ، ثم بلغني أنه صلى الله عليه وسلم حرمه ، فاشهدوا أني حرمته وبرئت منه إلى الله . وحجة ابن عباس أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا ، وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، لأن الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة ، بل قوله (وحرم الربا) إنما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا ، وذلك هو ربا النسبة ، فكان قوله (وحرم الربا) مخصوصا بالنسبة ، فثبت أن قوله (وأحل الله البيع) يتناول ربا النقد . وقوله (وحرم الربا) لا يتناوله ، فوجب أن يبقى على الحل ، ولا يمكن أن يقال : إنما يحرمه بالحديث ، لأنه يقتضي تخصيص ظاهر القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز . وهذا هو عرف ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا ؟ وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين ، أما القسم الأول فبالقرآن ، وأما ربا النقد فبالخبر ، ثم إن الخبر دل على حرمة ربا النقد في الأشياء الستة ، ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء : حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة ، بل ثابتة في غيرها ، وقال نفاة القياس : بل الحرمة مقصورة عليها ، وحجة هؤلاء من وجوه : الأول : أن الشارع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة ، فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات أو في كل المطعومات لقال : لا تتبعوا المكيل بالمكيل متفاضلا . أو قال : لا تتبعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا ، فإن هذا الكلام يكون أشد اختصارا ، وأكثر فائدة ، فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة . علمنا أن حكم الحرمة مقصور عليها فقط

(الحجة الثانية) أنا بينا أن قوله تعالى (وأحل الله البيع) يقتضي حل ربا النقد فأنتم أخرجتم ربا النقد من تحت هذا العموم بخبر الواحد في الأشياء الستة . ثم أثبتتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها ، فكان هذا تخصيصا لعموم نص القرآن في الأشياء الستة بخبر الواحد ، وفي غيرها بالقياس على الأشياء الستة ، ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ، ومثل هذا القياس يكون أضعف بكثير من خبر الواحد . وخبر الواحد أضعف من ظاهر القرآن ، فكان هذا ترجيحا للأضعف على الأقوى . وأنه غير جائز

(الحجة الثالثة) أن التعدية من محل النص إلى غير محل النص . لا تمكن إلا بواسطة تعليل



الحكم في مورد النص . وذلك غير جائز . أما أولاً فلأنه يقتضى تعليل حكم الله . وذلك محال على ما ثبت في الأصول ، وأما ثانياً فلأن الحكم في مورد النص معلوم ، واللغة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز ، وأما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على أن حرمة ربا النقد غير مقصورة على هذه الأشياء الستة ، بل هي ثابتة في غيرها ، ثم من المعلوم أنه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص إلى غير محل النص ، إلا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلّة حاصلة في غير محل النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب

﴿فالقول الأول﴾ وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه : أن العلة في حرمة الربا الطعم في الأشياء الأربعة واشتراط اتحاد الجنس ، وفي الذهب والفضة النقدية

﴿والقول الثاني﴾ قول أبي حنيفة رضي الله عنه : أن كل ما كان مقدراً فقيه الربا ، والعلة في الدراهم والدنانير الوزن . وفي الأشياء الأربعة الكيل واتحاد الجنس

﴿والقول الثالث﴾ قول مالك رضي الله عنه أن العلة هو القوت أو ما يصلح به القوت . وهو الملح .

﴿والقول الرابع﴾ وهو قول عبد الملك بن الماجشون : أن كل ما ينتفع به فنيه الربا ، فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا ، والكلام في تفاريع هذه المسائل لا يليق بالتفسير .

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها : أحدها : الربا يقتضى أخذ مال الإنسان من غير عوض . لأن من يبيع الدرهم بالدرهمين نقداً أو نسيئة ، فيحصل له زيادة درهم من غير عوض . ومال الإنسان متعلق حاجته . وله حرمة عظيمة . قال صلى الله عليه وسلم « حرمة مال الإنسان كحرمة دمه » فوجب أن يكون أخذ ماله من غير عوض محرماً .

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون لبقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضاً عن الدرهم الزائد ، وذلك لأن رأس المال لو بقى في يده هذه المدة لكان يمكن المالك أن يتجرّفه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحاً فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد أن يدفع إلى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضاً عن انتفاعه بماله .

قلنا : أن هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل . وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن ، فتقويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفعك عن نوع ضرر .

وثانيها : قال بعضهم : إله تعالى إنما حرم الربا من حيث أنه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب ، وذلك لأن صاحب الدرهم إذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد فقد كان أو نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة ، فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة ، وذلك يفضي إلى انقطاع منافع الخلق ، ومن المعلوم أن مصالح العالم لا تنظم إلا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات . وثالثها : قيل : السبب في تحريم عقد الربا ، أنه يفضي إلى انقطاع المعروف بين الناس من القرض ، لأن الربا إذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ، ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على أخذ الدرهم بدرهمين ، فيفضي ذلك إلى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان . ورابعها : هو أن الغالب أن المقرض يكون غنيا ، والمستقرض يكون فقيراً ، فالقول بتجوز عقد الربا تمكين للغنى من أن يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا ، وذلك غير جائز برحمة الرحيم . وخامسها : أن حرمة الربا قد ثبتت بالنص ، ولا يجب أن يكون حكم جميع التكاليف معلومة للخلق ، فوجب القطع بحرمة عقد الربا ، وإن كنا لا نعلم الوجه فيه

أما قوله تعالى «لا يقومون» فأكثر المفسرين قالوا : المراد منه القيام يوم القيامة ، وقال بعضهم : المراد منه القيام من القبر ، واعلم أنه لا منافاة بين الوجهين ، فوجب حمل اللفظ عليهما

أما قوله تعالى «إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس» ففيه مسائل

(المسألة الأولى) التخبط معناه الضرب على غير استواء ، ويقال للرجل الذي يتصرف في أمر ولا يهتدي فيه : أنه يخبط خبط عشواء ، وخبط البعير للأرض بأخفافه ، وتخبطه الشيطان إذا مسه بجبل أو جنون ، لأنه كالضرب على غير الاستواء في الادهاش . وتسمى إصابة الشيطان بالجنون والخبيل خبطة . ويقال : به خبطة من جنون . والمس الجنون . يقال : مس الرجل فهو ممسوس وبه مس . وأصله من المس باليد . كأن الشيطان يمس الإنسان فيجنه . ثم سمي الجنون مساً . كما أن الشيطان يتخبطه ويعطوه برجله فيخبله . فسمى الجنون خبطة ، فالتخبط بالرجل والمس باليد ، ثم فيه سؤالان

(السؤال الأول) التخبط تفعل . فكيف يكون متعديا ؟

الجواب : تفعل بمعنى فعل كثير . نحو تقسمه بمعنى قسمه ، وتقطعه بمعنى قطعه

(السؤال الثاني) بم تعلق قوله (من المس)

قلنا : فيه وجهان : أحدهما : بقوله (لا يقومون) والتقدير : لا يقومون من المس الذي لهم

إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان . والثاني : أنه متعلق بقوله (يقوم) والتقدير لا يقومون إلا كما يقوم المتخبط بسبب المس

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : الناس يقولون المصروع إنما حدثت به تلك الحالة لأن الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل ، لأن الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه : أحدها : قوله تعالى حكاية عن الشيطان (وما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي) وهذا صريح في أنه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والأيذاء . والثاني : الشيطان إما أن يقال : أنه كئيف الجسم ، أو يقال : أنه من الأجسام اللطيفة ، فإن كان الأول وجب أن يرى ويشاهد ، إذ لو جاز فيه أن يكون كئيفاً ويحضر ثم لا يرى ، لجاز أن يكون بحضرتنا شمس ورموس ورمود وبروق وجمال ونحن لا نراها . وذلك جهالة عظيمة ، ولأنه لو كان جسماً كئيفاً فكيف يمكنه أن يدخل في باطن بدن الانسان ، وأما إن كان جسماً لطيفاً كالهواء ، فمثل هذا يتمتع أن يكون فيه صلابة وقوة ، فيمتنع أن يكون قادراً على أن يصرع الانسان ويقتله . الثالث : لو كان الشيطان يقدر على أن يصرع ويقتل لصح أن يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام وذلك يجر إلى الطعن في النبوة . الرابع : أن الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لأهل الايمان ، ولم لا ينصب أموالهم ، ويفسد أحوالهم ، ويفشى أسرارهم ، ويزيل عقولهم ؟ وكل ذلك ظاهر الفساد ، واحتج القائلون بأن الشيطان يقدر على هذه الأشياء بوجهين : الأول : ماروى أن الشياطين في زمان سليمان بن داود عليهما السلام كانوا يعملون الأعمال الشاقة ، على ما حكى الله عنهم أنهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات

والجواب عنه أنه تعالى كفهم في زمن سليمان ، فعند ذلك قدروا على هذه الأفعال . وكان ذلك من المعجزات لسليمان عليه السلام . والثاني : أن هذه الآية وهي قوله (يتخبطه الشيطان) صريح في أن يتخبطه الشيطان بسبب مسه

والجواب عنه : أن الشيطان يمسه بوسوسته المؤذية ، التي يحدث عندها الصرع ، وهو كقول أيوب عليه السلام (أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب) وإنما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لأن الله تعالى خلقه من ضعف الطباع ، وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة ، فلا يجترأ . فيصرع عند تلك الوسوسة . كما بصرع الجبان من الموضع الخالي . ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء السكاملين ، وأهل الحزم والعقل . وإنما يوجد فيمن به نقص في المزاج ، وخلل

في الدماغ ، فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب ، وذكر القفال فيه وجهاً آخر ، وهو أن الناس يضيفون الصرع إلى الشيطان وإلى الجن ، فغوطبوا على ما تعرفوه من هذا ، وأيضاً من عادة الناس أنهم إذا أرادوا تقييح شيء أن يضيفوه إلى الشيطان ، كما في قوله تعالى (طلعها كأنه رؤس الشياطين)

﴿المسألة الثالثة﴾ للفسرين في الآية أقوال : الأول : أن آكل الربا يبعث يوم القيامة مجنوناً وذلك كالعلامة المخصوصة بآكل الربا ، فيعرفه أهل الموقف بتلك العلامة أنه آكل الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الآية : أنهم يقومون مجانين ، كمن أصابه الشيطان مجنون

﴿والقول الثاني﴾ قال ابن منبه : يريد إذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين ، لقوله (يخرجون من الأجداث سراعا) إلا أكلة الربا ، فانهم يقومون ويسقطون ، كما يقوم الذي يتخطه الشيطان من المس ، وذلك لأنهم أكلوا الربا في الدنيا ، فأرماه الله في بطونهم يوم القيامة حتى أثقلهم ، فهم ينهضون ويسقطون ، ويريدون الإسراع ولا يتقدرون ، وهذا القول غير الأول ، لأنه يريد أن أكلة الربا لا يمكنهم الإسراع في المشي بسبب ثقل البطن ، وهذا ليس من الجنون في شيء ، ويتأكد هذا القول بما روى في قصة الإسراء أن النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل إلى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم ، يقوم أحدهم فتميل به بطنه فيصرع ، فقلت : يا جبريل من هؤلاء؟ قال : الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخطه الشيطان من المس

﴿والقول الثالث﴾ أنه مأخوذ من قوله تعالى (ان الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون) وذلك لأن الشيطان يدعو إلى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله ، فهذا هو المراد من مس الشيطان ، ومن كان كذلك كان في أمر الدنيا متخطباً ، فتارة الشيطان يحمره إلى النفس والهوى ، وتارة الملك يحمره إلى الدين والتقوى ، فحدث هناك حركات مضطربة ، وأفعال مختلفة ، فهذا هو الخطب الحاصل بفعل الشيطان وآكل الربا لاشك أنه يكون مفرطاً في حب الدنيا منها لكافئها ، فإذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجاباً بينه وبين الله تعالى ، فالخطب الذي كان حاصلاً في الدنيا بسبب حب المال أورثه الخطب في الآخرة ، وأوقعه في ذل الحجاب ، وهذا التأويل أقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عن نقلنا

أما قوله تعالى «ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا» ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة ، وهي أن من اشترى ثوباً بعشرة

ثم باعه بأحد عشر فهذا حلال ، فكذا إذا باع العشرة بأحد عشرة يجب أن يكون حلالا . لأنه لا فرق في العقل بين الأمرين ، فهذا في ربا النقد ، وأما في ربا النسيئة ، فكذلك أيضا لأنه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال بأحد عشر إلى شهر جاز فكذا إذا أعطى العشرة بأحد عشر إلى شهر . وجب أن يجوز لأنه لا فرق في العقل بين الصورتين ، وذلك لأنه إنما جاز هناك ، لأنه حصل التراضي فيه من الجانبين ، فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين ، وجب أن يجوز أيضا . فالياعات إنما شرعت لدفع الحاجات ، ولعل الانسان أن يكون صفر اليد في الحال شديد الحاجة ، ويكون له في المستقبل من الزمان أموال كثيرة ، فإذا لم يحز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة ، أما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة . والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة . وإعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال أسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال ، فهذا يقتضى حل الربا كما حكنا بحمل سائر الياعات لأجل دفع الحاجة ، فهذا هو شبهة القوم ، والله تعالى أجاب عنه بحرف واحد ، وهو قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) ووجه الجواب أن ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس ، وهو من عمل ابليس ، فانه تعالى لما أمره بالسجود لآدم صلى الله عليه وسلم عارض النص بالقياس ، فقال (أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين) واعلم أن نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف ، فقالوا : لو كان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة ، فلما كانت مدفوعة علينا أن الدين بالنص لا بالقياس ، وذكر الفقهاء رحمة الله عليه الفرق بين البابين ، فقال : «من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين ، فقد جعل ذات الثوب مقابلا بالعشرين ، فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للآخر في المسالية عندهما ، فلم يكن أخذ من صاحبه شيئا بغير عوض . أما إذا باع العشرة بالعشرة فقد أخذ العشرة الزائدة من غير عوض ، ولا يمكن أن يقال : ان غرضه هو الامهال في مدة الأجل ، لأن الامهال ليس مالا أو شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة ، فظهر الفرق بين الصورتين

(المسألة الثانية) ظاهر قوله تعالى (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) يدل على أن الوعيد إنما يحصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه ، وأكله مع التحريم ، وعلى هذا التقدير لا يثبت بهذه الآية كون الربا من الكبائر

فان قيل : مقدمة الآية تدل على أن قيامهم يوم القيامة متخطين كان بسبب أنهم أكلوا الربا قلنا : ان قوله (ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا) صريح في أن العلة لذلك التخبط هو هذا

القول والاعتقاد فقط ، وعند هذا يجب تأويل مقدمة الآية ، وقد بينا أنه ليس المراد من الأكل نفس الأكل ، وذكرنا عليه وجوها من الدلائل ، فأنتم حملتموه على التصرف في الربا ، ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته ، وذلك لأن الأكل قد يعبر به عن الاستحلال ، يقال : فلان يأكل مال الله قضيا خصما ، أى يستحل التصرف فيه ، وإذا حملنا الأكل على الاستحلال ، صارت مقدمة الآية مطابقة لمؤخرتها ، فهذا ما يدل عليه لفظ الآية ، إلا أن جمهور المفسرين حملوا الآية على وعيد من يتصرف في مال الربا ، لا على وعيد من يستحل هذا العقد

﴿المسألة الثالثة﴾ في الآية سؤال ، وهو أنه لم يقل : إنما الربا مثل البيع ، وذلك لأن حل البيع متفق عليه ، فهم أرادوا أن يقيسوا عليه الربا ، ومن حق القياس أن يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق ، فكان نظم الآية أن يقال : إنما الربا مثل البيع ، فما الحكمة في أن قلب هذه القضية ، فقال (إنما البيع مثل الربا)

والجواب : أنه لم يكن مقصود القوم أن يتمسكوا بنظم القياس ، بل كان غرضهم أن الربا والبيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة ، فكيف يجوز تخصيص أحد المثلين بالحل ، والثاني بالحرمة ، وعلى هذا التقدير فأيهما قدم أو أخر جاز

أما قوله تعالى ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ يحتمل أن يكون هذا الكلام من تمام كلام الكفار ، والمعنى أنهم قالوا : البيع مثل الربا ، ثم انكم تقولون (وأحل الله البيع وحرم الربا) فكيف يعقل هذا ؟ يعنى أنهما لما كانا متماثلين فلو حل أحدهما وحرم الآخر لكان ذلك إيقاعا للفرقة بين المثلين ، وذلك غير لائق بحكمة الحكيم ، فقوله (أحل الله البيع وحرم الربا) ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد ، وأما أكثر المفسرين فقد اتفقوا على أن كلام الكفار انقطع عند قوله (إنما البيع مثل الربا) وأما قوله (أحل الله البيع وحرم الربا) فهو كلام الله تعالى ، ونصه على هذا الفرق ذكره إبطالا لقول الكفار إنما البيع مثل الربا ، والحجة على صحة هذا القول وجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن قول من قال : هذا كلام الكفار ، لا يتم إلا باضمار زيادات ، بأن يحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الإنكار ، أو يحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ، ومعلوم أن الاضمار خلاف الأصل ، وأما إذا جعلناه كلام الله ابتداء لم يحتج فيه الى هذا الاضمار ، فكان ذلك أولى

﴿الحجة الثانية﴾ أن المسلمين أبدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الآية ولولا أنهم



علموا أن ذلك كلام الله لا كلام الكفار ، والا لما جاز لهم أن يستدلوا به ، وفي هذه الحجة كلام سيأتى فى المسألة الثانية

﴿الحجة الثالثة﴾ أنه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره الى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) فظاهر هذا الكلام يقتضى أنهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهى قوله (إنما البيع مثل الربا) فالتعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ، ولولم يكن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة المذكورا فلم يكن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه) لا تقابلهذا الموضع

﴿المسألة الثانية﴾ مذهب الشافعى رضى الله عنه أن قوله (وأحل الله البيع وحرم الربا) من المجملات التى لا يجوز التمسك بها . وهذا هو المختار عندى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أنا بينا فى أصول الفقه أن الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة ، بل ليس فيه الا تعريف الماهية ، ومتى كان كذلك كفى العمل به فى ثبوت حكمة فى صورة واحدة

﴿والوجه الثانى﴾ وهو أن اذا سلمنا أنه يفيد العموم ، ولكننا لانشك أن إفادته العموم أضعف من إفادة ألفاظ الجمع للعموم ، مثلا قوله (وأحل الله البيع) وان أفاد الاستغراق الا أن قوله وأحل الله البياعات أقوى فى إفادة الاستغراق ، ثبت أن قوله (وأحل الله البيع) لا يفيد الاستغراق الا إفادة ضعيفة ثم تقدير العموم لا بد وأن يطرق اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم لأنه كذب والكذب على الله تعالى محال ، فأما العام الذى يكون موضع التخصيص منه قليلا جدا ، فذلك جائز لأن إطلاق لفظ الاستغراق على الأغلب عرف مشهور فى كلام العرب ، ثبت أن حمل هذا على العموم غير جائز

﴿الوجه الثالث﴾ ما روى عن عمر رضى الله عنه ، قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه عن الربا ، ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك ، فعلينا أن هذه الآية من المجملات

﴿الوجه الرابع﴾ أن قوله (وأحل الله البيع) يقتضى أن يكون كل بيع حلالا ، وقوله (وحرم الربا) يقتضى أن يكون كل ربا حراما ، لأن الربا هو الزيادة ، ولا بيع الا ويقصد به الزيادة ، فأول الآية أباح جميع البيوع ، وآخرها حرم الجميع ، فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية ، فكانت بحملة ، فوجب الرجوع فى الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله عليه وسلم

أما قوله «فمن جاءه موعظة من ربه» فاعلم أنه ذكر فعل الموعظة ، لأن تأنيثها غير حقيق ، ولأنها في معنى الوعظ ، وقرأ أبو الحسن (فمن جاءته موعظة) ثم قال (فاتهي) أي فامتنع ، ثم قال (فله ماسلف) وفيه مسألان

«المسألة الأولى» في التأويل وجهان : الأول : قال الزجاج : أي صفح له عما مضى من ذنبه من قبل نزول هذه الآية ، وهو كقوله (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) وهذا التأويل ضعيف ، لأنه قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا ، فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب ، مع أنه ما كان هناك ذنب ، والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ، ولأنه تعالى أضاف ذلك اليه بلام التملك ، وهو قوله (فله ماسلف) فكيف يكون ذلك ذنبا . الثاني : قال السدي : له ما سلف أي له ما أكل من الربا ، وليس عليه رد ما سلف ، فأما من لم يقض بعد فلا يجوز له أخذه ، وإنما له رأس ماله فقط ، كما بينه بمد ذلك بقوله (وان تبتم فلکم رؤس أموالکم)

«المسألة الثانية» قال الواحدي : السلف المتقدم ، وكل شيء قدمته أمامك فهو سلف ، ومنه الأمة السالفة . والسالفة العنق ، لتقدمه في جهة العلو ، والسلفة ما يقدم قبل الطعام ، وسلافة الخمر صفوتها ، لأنه أول ما يخرج من عصيرها

أما قوله تعالى «وأمره الى الله» ففيه وجوه للفسرين ، الا أن الذي أقوله : ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان أنه ترك أكل الربا أو لم يترك ، والدليل عليه مقدمه الآية ومؤخرتها

أما مقدمة الآية فلأن قوله (فمن جاءه موعظة من ربه فاتهي) ليس فيه بيان أنه انتهى عما إذا فلا بد وأن يصرف ذلك المذكور الى السابق ، وأقرب المذكورات في هذه الكلمة ما حكى الله أنهم قالوا : إنما البيع مثل الربا ، فكان قوله (فاتهي) عائدا اليه . فكان المعنى : فاتهي عن هذا القول وأما مؤخرة الآية فقوله (ومن عاد فأوئك أصحاب النار هم فيها خالدون) ومعناه : عاد الى الكلام المتقدم ، وهو استحلال الربا . فأمره الى الله ، ثم هذا الانسان اما أن يقال : انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى أيضا عن أكل الربا ، أو ليس كذلك ، فان كان الأول كان هذا الشخص مقرا بدين الله عالما بتكليف الله ، فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام ، لكن قوله (فأمره الى الله) ليس كذلك لأنه يفيد أنه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له . فثبت أن هذه الآية لا تليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع . فلم يبق الا أن يكون مختصا بمن أقر بجرمة الربا ثم أكل الربا

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ (٢٧٦)

فهنا أمره الله أن شاء عذبه وإن شاء غفر له وهو كقوله (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا أن العفو من الله مرجو أما قوله ((ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)) فالمعنى: ومن عاد إلى استئصال الربا حتى يصير كافرا

واعلم أن قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) دليل قاطع في أن الخلود لا يكون إلا للكافر لأن قوله (أولئك أصحاب النار) يفيد الحصر فيمن عاد إلى قول الكافر وكذلك قوله (هم فيها خالدون) يفيد الحصر، وهذا يدل على أن كونه صاحب النار، وكونه خالدا في النار لا يحصل إلا في الكفار أقصى ما في الباب أنا خالفنا هذا الظاهر، وأدخلنا سائر الكفار فيه، لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فتأمل في هذه المواضع، وذلك أن مذهبنا أن صاحب الكبيرة إذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه أن يعفو الله عنه، ويجوز أن يعاقبه الله وأمره في البابين موكل إلى الله ثم بتقدير أن يعاقبه الله فإنه لا يخلد في النار، بل يخرج منه، والله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله (فأمره إلى الله) على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه، ثم قوله (فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) يدل على أن بتقدير أن يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لأن الخلود مختص بالكفار، لا بأهل الإيمان، وهذا بيان شريف وتفسير حسن

قوله تعالى ((يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ)) اعلم أنه تعالى لما بالغ في الزجر عن الربا «وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الأمر بالصدقات، ذكر هنا مما يجرى مجرى الدعاء إلى ترك الصدقات وفعل الربا، وكشف عن فساد» وذلك لأن الداعي إلى فعل الربا تحصيل المزيد في الخيرات، والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخير فبين تعالى أن الربا وإن كان زيادة في الحال، إلا أنه نقصان في الحقيقة، وأن الصدقة وإن كانت نقصانا في الصورة، إلا أنها زيادة في المعنى، ولما كان الأمر كذلك، كان اللاتق بالعاقل أن لا يلتفت إلى ما يقضى به الطبع والحس من الدواعي والصوارف، بل يعول على ما ندبه الشرع إليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل:

((المسألة الأولى)) الحق نقصان الشيء حالا بعد حال، ومنه المحاق في الهلال، يقال: محقه الله فأنحق وأمتحق، ويقال: هجير ماحق إذا نقص في كل شيء بجماداته

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن حق الربا وإرباء الصدقات يحتمل أن يكون في الدنيا ، وأن يكون في الآخرة ، أما في الدنيا فنقول : يحق الربا في الدنيا من وجوه : أحدها : أن الغالب في المرابي وإن كثرت ماله أنه تول عاقبته إلى الفقر ، وتزول البركة عن ماله ، قال صلى الله عليه وسلم : الربا وإن كثرت فالى قل . وثانيها : أن لم ينقص ماله فإن عاقبته الذم ، والنقص وسقوط العدالة وزوال الأمانة ، وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة ، وثالثها : أن الفقراء الذين يشاهدون أنه أخذ أموالهم بسبب الربا يلعنونه ويغضونه ويدعون عليه ، وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله . ورابعها : أنه متى اشتهر بين الخلق أنه انما جمع ماله من الربا توجهت اليه الأطلاع ، وقصده كل ظالم ومارق وطماع ، ويقولون : أن ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده ، وأما أن الربا سبب للمحق في الآخرة فلو جوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : معنى هذا المحق أن الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ، ولا حجا ، ولا صلة رحم . وثانيها : أن مال الدنيا لا يبق عند الموت ، ويبقى التبعة والعقوبة . وذلك هو الخسار الأكبر . وثالثها : أنه ثبت في الحديث أن الأغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسائة عام ، فإذا كان الغنى من الوجه الحلال كذلك ، فما ظنك بالغنى من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون ، فذلك هو المحق والنقصان ، وأما إرباء الصدقات فيحتمل أن يكون المراد في الدنيا ، وأن يكون المراد في الآخرة

أما في الدنيا فمن وجوه : أحدها : أن من كان لله كان الله له ، فإذا كان الإنسان مع فقره وحاجته يحسن إلى عبيد الله ، فالله تعالى لا يترك ضائعا جائعا في الدنيا ، وفي الحديث الذى رويناه فيما تقدم أن الملك ينادى كل يوم «اللهم يسر لكل منفق خلفا ولمسك تلقا» وثانيها أنه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجليل ، وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك أفضل من المال ، مع أضداد هذه الاحوال وثالثها . أن الفقراء يعينونه بالدعوات الصالحة . ورابعها : الأطلاع تقطع عنه فإنه متى اشتهر أنه متشمر لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء ، فكل أحد يحترز عن منازعته . وكل ظالم ، وكل طماع لا يجوز أخذ شيء من ماله ، اللهم إلا نادرا ، فهذا هو المراد بإرباء الصدقات في الدنيا .

وأما إرباؤها في الآخرة ، فقد روى أبو هريرة أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن الله تعالى يقبل الصدقات ولا يقبل منها الا الطيب ، ويأخذها يمينه فيربها كإربى أحدكم مهره أو فلوه حتى أن اللقمة تصير مثل أحد» وتصديق ذلك بين في كتاب الله (ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويحق الله الربا ويربى الصدقات ) قال القفال رحمه الله تعالى : ونظير قوله (يحق الله الربا) المثل الذى ضرب فيما تقدم بصفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ  
عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ «٢٧٧»

صليداً ، ونظير قوله (ويربى الصدقات) المثل الذي ضربه الله بحجة أنبت سبع سنابل في كل  
سنبله مائة حبة

أما قوله ﴿والله لا يحب كل كفار أثيم﴾ فاعلم أن الكفار فعال من الكفر ، ومعناه من كان  
ذلك منه عادة ، والعرب تسمى المقيم على الشيء بهذا ، فتقول : فلان فعال للخير أمار به ، والأثيم  
فعل بمعنى فاعل ، وهو الأثيم ، وهو أيضاً مبالغة في الاستمرار على اكتساب الآثام والتماضي  
فيه ، وذلك لا يليق إلا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحداً ، وفيه وجه آخر ، وهو أن يكون  
الكفار راجعا إلى المستحيل ، والأثيم يكون راجعا إلى من يفعله مع اعتقاد التحريم . فتكون الآية  
جامعة للفريقين .

قوله تعالى ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم  
ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾

اعلم أن عادة الله في القرآن مطردة بأنه تعالى مهما ذكر وعيداً ذكر بعده وعدا فلما بالغ هنا  
في وعيد المرابي أتبعه بهذا الوعد ، وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع ، وفيه مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ احتج من قال بأن العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان بهذه الآية ، فانه  
قال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات) فعطف عمل الصالحات على الإيمان ، والمعطوف مغاير  
للمعطوف عليه ، ومن الناس من أجاب عنه : أليس أنه قال في هذه الآية (وعملوا الصالحات وأقاموا  
الصلاة وآتوا الزكاة) مع أنه لا نزاع أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة داخلان تحت (وعملوا الصالحات)  
فكذا فيما ذكرتم ، وأيضا قال تعالى (الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله) وقال (الذين كفروا  
وكذبوا بآياتنا)

وللمستدل الأول أن يجب عنه بأن الأصل حمل كل لفظة على فائدة جديدة ترك العمل به عند  
التعذر ، فيبقى في غير موضع التعذر على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ (لهم أجرهم عند ربهم) أقوى من قوله : على ربهم أجرهم . لأن الأول يجري  
يجرى ما إذا باع بالتقدي . فذاك التمدد هناك حاضر متى شاء البائع أخذه ، وقوله : أجرهم على ربهم .

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ «٢٧٨»  
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ

يمجرى مجرى ما إذا باع بالنسيئة في الذمة ، ولا شك أن الأول أفضل

(المسألة الثالثة) اختلفوا في قوله (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) فقال ابن عباس : لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من أحوال القيامة ، ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا ، فإن المتقل من حالة إلى حالة أخرى فوقها ربما يحزن على بعض ما فاتته من الأحوال السالفة ، وإن كان مغتبطا بالثانية لأجل إلفه وعادته ، فبين تعالى أن هذا القدر من الفصة لا يلحق أهل الثواب والكرامة . وقال الأصم : لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ، ولا هم يحزنون بسبب أنه فاتهم النعيم الزائد الذي قد حصل لغيرهم من السعداء ، لأنه لا منافسة في الآخرة . ولا هم يحزنون أيضا بسبب أنه لم يصدر منا في الدنيا طاعة أزيد مما صدر ، حتى صرنا مستحقين لثواب أزيد مما وجدناه ، وذلك لأن هذه الخواطر لا توجد في الآخرة

(المسألة الرابعة) في قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لم أجرهم عند ربهم) إشكال ، هو أن المرأة إذا بلغت عارقة بالله ، وكما بلغت حاضت ، ثم عند انقطاع حيضها ماتت ، أو الرجل بلغ عارفا بالله ، وقبل أن تجب عليه الصلاة والزكاة مات ، فهما بالاتفاق من أهل الثواب ، فدل ذلك على أن استحقاق الأجر والثواب لا يتوقف على حصول الأعمال . وأيضا من مذهبنا أن الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق الخالي عن جميع الأعمال ، وإذا كان كذلك فكيف وقف الله ههنا حصول الأجر على حصول الأعمال ؟

الجواب : أنه تعالى إنما ذكر هذه الخصال لا لأجل أن استحقاق الثواب مشروط بهذا ، بل لأجل أن لكل واحد منهما أثرا في جلب الثواب ، كما قال في ضد هذا (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر) ثم قال (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) ومعلوم أن من ادعى مع الله إلها آخر لا يحتاج في استحقاقه العذاب إلى عمل آخر ، ولكن الله جمع الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله إلها ، لبيان أن كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة

قوله تعالى (يا أيها آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين) فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وإن كان ذو عسرة



لَا تَظْلُمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ «٢٧٩» وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «٢٨٠» وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ «٢٨١»

فنظرة إلى ميسرة وأن تصدقوا خير لكم إن كنتم تعلمون واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ﴿

في الآية مسائل :

(المسألة الأولى) اعلم أنه تعالى لما بين في الآية المقدمة أن من انتهى عن الربا فله ماسلف ، فقد كان يجوز أن يظن أنه لافرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم ، فقال تعالى في هذه الآية (وذروا ما بقى من الربا) وبين به أن ذلك إذا كان عليهم ولم يقبض ، فالزيادة تحرم ، وليس لهم أن يأخذوا إلا رؤس أموالهم ، وإنما شدد تعالى في ذلك ، لأن من انتظر مدة طويلة في حلول الأجل ثم حضر الوقت وظن نفسه على أن تلك الزيادة قد حصلت له ، فيحتاج في منعه عنه إلى تشديد عظيم ، فقال (اتقوا الله ) واتقاؤه مانهى عنه (وذروا ما بقى من الربا) يعنى إن كنتم قد قبضتم شيئا فيعفو عنه ، وإن لم تقبضوه ، أو لم تقبضوا بعضه ، فذلك الذى لم تقبضوه كلاك كان أو بعضا فانه محرم قبضه

واعلم أن هذه الآية أصل كبير في أحكام الكفار اذا أسلوا ، وذلك لأن ماضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقص . ولا يفسخ ، وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام ، فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب ، وان كان النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى . وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى ، هذا مذهب الشافعى رضى الله عنه

فان قيل : كيف قال (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله) ثم قال في آخره (ان كنتم مؤمنين)

(الجواب) من وجوه : الأول : أن هذا مثل ما يقال : ان كنت أخا فأكرمى . معناه : ان من كان أخا أكرم أخاه . والثانى : قيل : معناه ان كنتم مؤمنين قبله . الثالث : ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان . الرابع : يا أيها الذين آمنوا بلسانهم . ذروا ما بقى من الربا ان

كنتم مؤمنين بقلوبكم

﴿المسألة الثانية﴾ في سبب نزول الآية روايات : فالأولى : أنها خطاب لأهل مكة ، كانوا يرايون فلما أسلوا عند فتح مكة أمرهم الله تعالى أن يأخذوا رؤس أموالهم دون الزيادة والثانية : قال مقاتل : ان الآية نزلت في أربعة أخوة من ثقيف : مسعود ، وعبد ياليل ، وحبيب . وربيعة ، بنو عمرو بن عمير الثقفي ، كانوا يداينون بني المغيرة ، فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف أسلم الاخوة ، ثم طالبوا برباهم بني المغيرة ، فأنزله الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ نزلت في العباس ، وعثمان بن عفان رضي الله عنهما وكانا أسلفا في التمر . فلما حضر الجداد قبضا بعضا ، وزاد في الباقي ، فنزلت الآية ، وهذا قول عطاء وعكرمة . الرابعة : نزلت في العباس وخالد بن الوليد ، وكانا يسلفان في الربا ، وهو قول السدي

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضي : قوله (إن كنتم مؤمنين) كالدلالة على أن الايمان لا يتكامل إذا أصر الانسان على كبيرة وإنما يصير مؤمنا بالاطلاق إذا اجتنب كل الكبائر والجواب : لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) على أن العمل خارج عن مسمى الايمان ، كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان وشرائعه ، فكان التقدير : ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وإن كان تركا للظاهر لكننا ذهبنا اليه لتلك الدلائل

ثم قال تعالى ﴿فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم وحزمة (فأذنوا) مفتوحة الألف بمدودة ، مكسورة الذال . على مثال أقاموا . والباقون (فأذنوا) بسكون الهمزة مفتوحة الذال مقصورة ، وروى عن النبي صلى الله عليه وسلم . وعن علي رضي الله عنه أنهما قرآ كذلك (فأذنوا) بمدودة . أي فأعلموا من قوله تعالى (فقل أذتكم على سواء) ومفعول الايدان محذوف في هذه الآية ، والتقدير : فأعلموا من لم ينته عن الربا بحرب من الله ورسوله ، وإذا أمروا بإعلام غيرهم فهم أيضا قد علموا ذلك . لكن ليس في علمهم دلالة على إعلام غيرهم . فهذه القراءة في البلاغة آكد ، وقال أحمد ابن يحيى : قراءة العامة من الاذن ، أي كونوا على علم وإذن . وقرأ الحسن (فأيقنوا) وهو دليل لقراءة العامة

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن الخطاب بقوله (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله) خطاب

مع المؤمنين المصيرين على معاملة الربا ، أو هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا ، الذين قالوا إنما البيع مثل الربا قال القاضي : والاحتمال الأول أولى ، لأن قوله (فأذنوا) خطاب مع قوم تقدم ذكرهم ، وهم المخاطبون بقوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا) وذلك يدل على أن الخطاب مع المؤمنين

فان قيل : كيف أمر بالمحاربة مع المسلمين

قلنا : هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل ، كما جاء في الخبر «من أهان لى وليا فقد بارزنى بالمحاربة» وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم «من لم يدع المخاربة فليأذن بحرب من الله ورسوله» وقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) أصلا في قطع الطريق من المسلمين ، ثبت أن ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وفي سنة رسوله

إذا عرفت هذا فنقول : في الجواب عن السؤال المذكور وجهان : الأول : المراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب . والثاني : المراد نفس الحرب وفيه تفصيل ، فنقول : الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من التعزير والحبس الى أن تظهر منه التوبة ، وان وقع بمن يكون له عسكر وشوكة ، حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب أبو بكر رضى الله عنه مانع الزكاة . وكذا القوم لو اجتمعوا على ترك الأذان ، وترك دفن الموتى ، فانه يفعل بهم ما ذكرناه . وقال ابن عباس رضى الله عنهما : من عامل بالربا يستتاب فان تاب وإلا ضرب عنقه

﴿والقول الثاني﴾ في هذه الآية أن قوله (فان لم تفعلوا فأذنوا) خطاب للكفار . وأن معنى الآية (وذروا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين) معترفين بتحريم الربا (فان لم تفعلوا) أى فان لم تكونوا معترفين بتحريمه (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) ومن ذهب الى هذا القول قال : ان فيه دليلا على أن من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام كان كافرا ، كما لو كفر بجميع شرائعه

ثم قال تعالى ﴿وان تبتم﴾ والمعنى على القول الأول ان تبتم من معاملة الربا . وعلى القول الثانى من استحلال الربا (فلكم رؤوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون) أى لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال . ولا تظلمون أى بنقصان رأس المال

ثم قال تعالى ﴿وان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ قال النحويون «كان» كلمة تستعمل على وجوه: أحدها: أن تكون بمنزلة حدث ووقع، وذلك في قوله: «قد كان الأمر» أي وجد، وحينئذ لا يحتاج إلى خبر. والثاني: أن يخلع منه معنى الحدث، فتبقى الكلمة مجردة للزمان، وحينئذ يحتاج إلى الخبر. وذلك كقوله: كان زيد ذاهباً

واعلم أني حين كنت مقيماً بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأدباء، أوردت عليهم إشكالا في هذا الباب فقلت: انكم تقولون ان «كان» إذا كانت ناقصة أنها تكون فعلا وهذا محال، لأن الفعل مادل على اقتران حدث بزمان، فقولك «كان» يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة، فهذا الدليل يقتضي أنها إن كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة، وإن لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا، وأتم تنكرون ذلك، فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا، وصنفوا في الجواب عنه كتباً، وما أفلحوا فيه ثم انكشف لي فيه سر أذكره هنا وهو أن كان لا معنى له إلا حدث ووقع ووجد، إلا أن قولك وجد وحدث على قسمين: أحدهما: أن يكون المعنى: وجد وحدث الشيء، كقولك: وجد الجوهر وحدث العرض. والثاني: أن يكون المعنى: وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء، فإذا قلت: كان زيد عالماً، فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم، والقسم الأول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة، وفي الحقيقة فالمفهوم من «كان» في الموضوعين هو الحدث والوقوع، إلا أن في القسم الأول المراد حدوث الشيء في نفسه، فلا جرم كان الاسم الواحد كافياً، والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية أحد الأمرين بالآخر، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً، بل لابد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر، وهذا من لطائف الابحاث، فأما إن قلنا انه فعل كان دالاً على وقوع المصدر في الزمان الماضي، فحينئذ تكون تامة لا ناقصة، وإن قلنا: انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي والمستقبل والأمر، وجميع خواص الأفعال، وإذا حل الأمر على ما قلناه تبين أنه فعل وزال الاشكال بالكلية

﴿المفهوم الثالث﴾ لكان يكون بمعنى صار، وأنشدوا:

بقيها قفر والمطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا يبوضها

وعندي أن هذا اللفظ ههنا محمول على ما ذكرناه، فإن معنى صار أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أنها ما كانت موصوفة بذلك، فيكون هنا بمعنى حدث ووقع، إلا أنه حدوث

مخصوص ، وهو أنه حدث موصوفية الذات بهذه الصفة بعد أن كان الحاصل موصوفية الذات بصفة أخرى

﴿ المفهوم الرابع ﴾ أن تكون زائدة وأنشدوا :

سراة بنى أبى بكر تسامى على كان المسومة الجياد

إذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول : فى «كان» فى هذه الآية وجهان : الأول أنها بمعنى وقع وحدث ، والمعنى : وان وجد ذو عسرة ، ونظيره قوله (الا أن تكون تجارة حاضرة) بالرفع على معنى : وان وقعت تجارة حاضرة ، ومقصود الآية إنما يصح على هذا اللفظ وذلك لأنه لو قيل : وان كان ذا عسرة لكان المعنى : وان كان المشتري ذا عسرة فنظرة ، فتكون النظرة مقصورة عليه ، وليس الأمر كذلك : لأن المشتري وغيره إذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة . الثانى : أنها ناقصة على حذف الخبر ، تقديره وان كان ذو عسرة غريماً لكم ، وقرأ عثمان (ذا عسرة) والتقدير : ان كان الغريم ذا عسرة ، وقرأ (ومن كان ذا عسرة)

﴿ المسألة الثانية ﴾ «العسرة» اسم من الاعسار ، وهو تعذر الموجود من المال ، يقال : أعسر الرجل ، إذا صار الى حالة العسرة ، وهى الحالة التى يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى ﴿ فنظرة الى ميسرة ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ فى الآية حذف . والتقدير : فالحكم أوفالاً من نظرة ، أوفالذى تعاملونه بنظرة ﴿ المسألة الثانية ﴾ «نظرة» أى تأخير ، والنظرة الاسم من الانظار . وهو الامهال ، تقول : بعته الشيء بنظرة وبانظار . قال تعالى (قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم)

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قرئ (فنظرة) بسكون الظاء . وقرأ عطاء (فناظره) أى فصاحب الحق ناظره أى منتظره ، أو صاحب نظراته ، على طريق النسب . كقولهم : مكان عاشب وباقل ، أى ذو عشب وذو بقل ، وعنه فناظره على الأمر أى فساحه بالنظرة الى الميسرة

﴿ المسألة الرابعة ﴾ «الميسرة» مفعلة من اليسر واليسار . الذى هو ضد الاعسار . وهو تيسر الموجود من المال ، ومنه يقال : أيسر الرجل فهو موسر ، أى صار الى اليسر . فالميسرة واليسر والميسور الغنى

﴿ المسألة الخامسة ﴾ قرأ نافع (ميسرة) بضم السين والباقون بفتحها ، وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة . والمشرقة . والمشرية . والمسرية ، والفتح أشهر اللغتين ، لأنه جاء فى كلامهم كثيراً

«المسألة السادسة» احتفوا في أن حكم الانظار مختص بالربا أو عام في الكل . فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وإبراهيم : الآية في الربا . وذكر عن شريح أنه أمر بحبس أحد الخصبين فقيل : أنه معسر ، فقال شريح : إنما ذلك في الربا ، والله تعالى قال في كتابه (إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها) وذكر المفسرون في سبب نزول هذه الآية أنه لما نزل قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) قالت الاخوة الأربعة الذين كانوا يعاملون بالربا : بل نتوب إلى الله فإنه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله ، فرضوا برأس المال وطلبوا بنى المغيرة بذلك . فشكا بنو المغيرة العسرة ، وقالوا : آخرونا إلى أن تدرك الغلات . فأبوا أن يؤخروهم ، فأنزل الله تعالى (وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة)

«القول الثاني» وهو قول مجاهد وجماعة من المفسرين : أنها عامة في كل دين ، واحتجوا بما ذكرنا من أنه تعالى قال (وإن كان ذو عسرة) ولم يقل : وإن كان ذا عسرة ، ليكون الحكم عاما في كل المفسرين ، قال القاضي : والقول الأول أرجح ، لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة (وإن تبتم فلمكم رؤس أموالكم) من غير يخص ولا نقص ، ثم قال في هذه الآية : وإن كان من عليه المال معسرا وجب إظهاره إلى وقت القدرة ، لأن النظرة يراد بها التأخر ، فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخر . بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه بحكم النص ، ثبت وجوبه في سائر الصور ضرورة الاشتراك في المعنى ، وهو أن العاجز عن أداء المال لا يجوز تكليفه به . وهذا قول أكثر الفقهاء كأبي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم

«المسألة السابعة» اعلم أنه لا بد من تفسير الاعسار ، فقول : الاعسار هو أن لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ، ولا يكون له ما لو باعه لأمكنه أداء الدين من ثمنه ، فلهذا قلنا : من وجد دارا أو ثيابا لا يعد في ذوى العسرة ، إذا ما أمكنه بيعها وأداء ثمنها ، ولا يجوز أن يحبس الاقوت يوم نفسه وعياله ، وما لا بد لهم من كسوة لصلاتهم ودفع البرد والحر عنهم . واختلفوا إذا كان قويا هل يلزمه أن يؤاجر نفسه من صاحب الدين أو غيره . فقال بعضهم : يلزمه ذلك . كما يلزمه إذا احتاج لنفسه ولعياله . وقال بعضهم : لا يلزمه ذلك . واختلفوا أيضا إذا كان معسرا . وقد بدل غيره ما يؤديه . هل يلزمه القبول والأداء أو لا يلزمه ذلك . فأما من له بضاعة كسدت عليه . فواجب عليه أن يبيعها بالنقصان إن لم يمكن إلا ذلك . ويؤديه في الدين

«المسألة الثامنة» إذا علم الإنسان أن غريمه معسر حرم عليه حبه . وأن يطالبه بماله عليه . فوجب الانظار الى وقت اليسار فإذا ان كانت له رية في اعساره فيجوز له أن يحبس الى وقت ظهور الاعسار



، واعلم أنه إذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم ، فهذا الدين الذي لزمه إما أن يكون عن عوض حصل له ، كالبيع والقرض ، أو لا يكون كذلك . وفي القسم الأول لابد له من إقامة شاهدين عدلين على أن ذلك العوض قد هلك ، وفي القسم الثاني وهو أن يثبت الدين عليه لابعوض ، مثل اتلاف أو صدق أو ضمان . كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لأن الأصل هو الفقر

ثم قال تعالى «وأن تصدقوا خير لكم» وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ عاصم (تصدقوا) بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها ، والأصل فيه : أن تصدقوا بتأمين . فمن خفف حذف إحدى التامين تخفيفا ، ومن شدد أدغم إحدى التامين في الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ في التصديق قولان ، الأول : معناه : وأن تصدقوا على المعسر بما عليه من الدين اذ لا يصح التصديق به على غيره ، وإنما جاز هذا الحذف للعلم به . لأنه قد جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فلم أن التصديق راجع اليهما ، وهو كقوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى) والثاني : أن المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه السلام «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة» وهذا القول ضعيف ، لأن الانظار ثبت وجوبه بالآية الأولى . فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة . ولأن قوله (خير لكم) لا يليق بالواجب بل بالمندوب

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالخير حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم قال «ان كنتم تعلمون» وفيه وجوه . الأول : معناه ان كنتم تعلمون أن هذا التصديق خير لكم ان علمتموه . فجعل العمل من لوازم العلم ، وفيه تهديد شديد على العصاة . والثاني : ان كنتم تعلمون فضل التصديق على الانظار والقبض . والثالث : ان كنتم تعلمون أن ما يأمركم به ربكم أصلاح لكم

ثم قال تعالى «واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون» اعلم أن هذه الآية في العطاء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا أصحاب ثروة وجلال وأنصار وأعوان وكان قد يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم . فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد . حتى يمتنعوا عن الربا . وعن أخذ أموال الناس بالباطل . فلا جرم توعدهم الله بهذه الآية ، وخوفهم على أعظم الوجوه ، وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قال ابن عباس : هذه الآية آخر آية نزلت على الرسول عليه الصلاة والسلام ، وذلك لأنه عليه السلام لما حج نزلت (يستفتونك) وهي آية الكلاله ، ثم نزل وهو واقف بعرفة

(اليوم أكلت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي) ثم نزل (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) فقال جبريل عليه السلام: يا محمد ضعها على رأس ثمانين آية ومائتي آية من البقرة، وعاش رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعدها أحدا وثمانين يوما، وقيل: أحدا وعشرين، وقيل: سبعة أيام، وقيل: ثلاث ساعات

(المسألة الثانية) قرأ أبو عمرو (ترجعون) بفتح التاء، والباقون بضم التاء، واعلم أن الرجوع لازم، والرجع متعد، وعليه تخرج القراءتان

(المسألة الثالثة) انتصب (يوما) على المفعول به، لا على الظرف، لأنه ليس المعنى: واتقوا في هذا اليوم، لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح، ومثله قوله (فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا) أى كيف تتقون هذا اليوم الذى هذا وصفه مع الكفر بالله

(المسألة الرابعة) قال القاضى: اليوم عبارة عن زمان مخصوص، وذلك لا يتق، وانما يتق ما يحدث فيه من الشدة والأهوال، واتقاء تلك الأهوال لا يمكن إلا فى دار الدنيا بمجانبة المعاصى وفعل الواجبات، فصار قوله (واتقوا يوما) يتضمن الأمر بجميع أقسام التكاليف

(المسألة الخامسة) الرجوع إلى الله تعالى ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك محال على الله تعالى، وليس المراد منه الرجوع إلى عليه وحفظه، فانه معهم أينما كانوا لكن كل ما فى القرآن من قوله (ترجعون إلى الله) له معنيان: الأول: أن الانسان له أحوال ثلاثة على الترتيب

فالحالة الأولى: كونهم فى بطون أمهاتهم، ثم لا يملكون نفعمهم ولا ضرهم، بل المتصرف فيهم ليس إلا الله سبحانه وتعالى

والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون أمهاتهم، وهناك يكون المتكفل باصلاح أحوالهم فى أول الأمر الأبوين، ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم فى البعض فى حكم الظاهر

والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا، وفى الحقيقة إلا الله سبحانه، فكانه بعد الخروج عن الدنيا عاد إلى الحالة التى كان عليها قبل الدخول فى الدنيا، فهذا هو معنى الرجوع إلى الله، والثانى: أن يكون المراد يرجعون إلى ما أعد الله لهم من ثواب أو عقاب، وبلا التأويلين حسن مطابق للفظ

ثم قال (ثم توفي كل نفس ما كسبت) وفيه مسألتان

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدِينِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ  
بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ وَلْيُمْلِلِ

﴿المسألة الأولى﴾ المراد أن كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله لا بد وأن يصل اليه جزاء عمله بالتمام ، كما قال (فن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وقال أيضا (انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين) وفي تأويل قوله (ما كسبت) وجهان : الأول : أن فيه حذفاً والتقدير جزاء ما كسبت . والثاني : أن المكتسب هو ذلك الجزاء ، لأن ما يحصله الرجل بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه مكتسبه ، فقوله (توفي كل نفس ما كسبت) أى توفي كل نفس مكتسبها ، وهذا التأويل أولى ، لانه مهما أمكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان أولى

﴿المسألة الثانية﴾ الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق ، وأصحابنا يتمسكون بها فى القطع بعدم الخلود ، لانه لما آمن فلا بد وأن يصل ثواب الايمان اليه ، ولا يمكن ذلك الا بأن يخرج من النار ويدخل الجنة

ثم قال ﴿وهم لا يظلمون﴾ وفيه سؤال وهو أن قوله (توفي كل نفس ما كسبت) لا معنى له الا أنهم لا يظلمون ، فكان ذلك تكريراً

وجوابه : أنه تعالى لما قال (توفي كل نفس ما كسبت) كان ذلك دليلاً على إيصال العذاب الى الفساق والكفار ، فكان لقائل أن يقول : كيف يليق بكرم أكرم الأكرمين أن يعذب عبيده فأجاب عنه بقوله (وهم لا يظلمون) والمعنى أن العبد هو الذى أوقع نفسه فى تلك الورطة ، لأن الله تعالى مكنته وأزاح عذره . وسهل عليه طريق الاستدلال ، وأمهله فمن قصر فهو الذى أساء الى نفسه ، وهذا الجواب إنما يستقيم على أصول المعتزلة ، وأما على أصول أصحابنا فهو أنه سبحانه مالك الخلق ، والمالك اذا تصرف فى مملكه كيف شاء وأراد لم يكن ظلماً ، فكان قوله (وهم لا يظلمون) بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه

﴿الحكم الثالث﴾ من الأحكام الشرعية المذكورة فى هذا الموضع من هذه السورة آية المدائنة قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدِينِ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ

الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلَيَتَقَ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَخْسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ  
سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فُلْيَمَلْ وَلِيهِ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا  
شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ  
الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا  
مَادُّعُوا وَلَا تَسَامُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ ذَلِكَكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ  
اللَّهِ وَأَقُومُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى إِلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا  
بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ  
وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فَاِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ  
عَلِيمٌ «٢٨٢»

بالعدل ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فيكتب وليلل الذي عليه الحق وليتق الله ربه  
ولا يخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فيمل  
وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من  
الشهداء أن تضل احدهما فتذكر احدهما الاخرى ولا يأب الشهداء إذا مادعوا ولا  
تساموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن  
لا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها وأشهدوا  
إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فانه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله  
والله بكل شيء عليم  
اعلم أن في الآية مسائل

(المسألة الأولى) أن في كيفية النظم وجهين : الأول : أن الله سبحانه لما ذكر قبل هذا الحكم نوعين من الحكم : أحدهما : الانفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال . والثاني : ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال ، ثم انه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد العظيم ، فقال (واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله) والتقوى تسد على الانسان أكثر أبواب المكاسب والمنافع أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار ، فإن القدرة على الانفاق في سبيل الله ، وعلى ترك الربا ، وعلى ملازمة التقوى ، لا يتم ولا يكمل إلا عند حصول المال ، ثم انه تعالى لأجل هذه الدققة بالغ في الوصية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف . وقد ورد نظيره في سورة النساء (ولا توتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما) فحث على الاحتياط في أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد ، قال الفقهاء رحمه الله تعالى : والذي يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار ، وفي هذه الآية بسط شديد ، ألا ترى أنه قال (إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) ثم قال ثانيا (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) ثم قال ثالثا (ولا يأب كاتب أن يكتب كما عليه الله) فكان هذا كالتكرار لقوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) لأن العدل هو ما عليه الله ، ثم قال رابعا (فليكتب) وهذا إعادة الأمر الأول . ثم قال خامسا (وليمل الذي عليه الحق) وفي قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) كفاية عن قوله (فليمل الذي عليه الحق) لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما على عليه ، ثم قال سادسا (وليتق الله ربه) وهذا تأكيد ، ثم قال سابعا (ولا يبغض منه شيئا) فهذا كالمستفاد من قوله (وليتق الله ربه) ثم قال ثامنا (ولا تساموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وهو أيضا تأكيد لما مضى ، ثم قال تاسعا (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا) فذكر هذه الفوائد الثلاثة لتلك التأكيدات السالفة ، وكل ذلك يدل على أنه لما حث على ما يجرى مجرى سبب تنقيص المال في الحكمين الأولين ، بالغ في هذا الحكم في الوصية بحفظ المال الحلال ، وصونه عن الهلاك والبوار ، ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله ، والاعراض عن مساخط الله من الربا وغيره ، والمواظبة على تقوى الله ، فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم ، وهو حسن لطيف

والوجه الثاني : أن قوما من المفسرين قالوا : المراد بالمداينة السلم ، فانه سبحانه وتعالى لما منع الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم ، ولهذا قال بعض العلماء : لا لذة ولا منفعة يوصل اليها بالطريق الحرام إلا

وضعه الله سبحانه وتعالى لتحصيل مثل ذلك اللذة طريقاً حلالاً وسبيلاً مشروعاً ، فهذا ما يتعلق بوجه النظم .

﴿المسألة الثانية﴾ التداين تفاعل من الدين ، ومعناه دايين بعضكم بعضاً ، وتدايتم تبايعتم بدين قال أهل اللغة: القرض غير الدين ، لأن القرض أن يقرض الإنسان دراهم أو دنائير أو حباً أو تمراً أو ما أشبه ذلك ، ولا يجوز فيه الأجل والدين يجوز فيه الأجل ، ويقال من الدين أدان إذا باع سلعته بشئ إلى أجل ، ودان يدين إذا أقرض ، ودان إذا استقرض وأنشد الآخر :

ندين ويقضى الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيقاً

إذا عرفت هذا فنقول : في المراد بهذه المداينة أقوال ، قال ابن عباس : أنها نزلت في السلف لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث ، فقال صلى الله عليه وسلم «من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم» ثم أن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والأجل ، فقال (إذا تدايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه)

﴿والقول الثاني﴾ أنه القرض وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل والدين المذكور في الآية قد اشترط فيه الأجل

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول أكثر المفسرين : أن البياعات على أربعة أوجه : أحدها : بيع العين بالعين ، وذلك ليس بمداينة البتة . والثاني : بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية . بقى هنا قسمان : بيع العين بالدين ، وهو ما إذا باع شيئاً بشئ مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم ، و كلاهما داخلان تحت هذه الآية وفي الآية سؤالات ﴿السؤال الأول﴾ المداينة مفاعلة ، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين ، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق

والجواب : أن المراد من تدايتم تعاملتم ، والتقدير : إذا تعاملتم بما فيه دين

﴿السؤال الثاني﴾ قوله (تدايتم) يدل على الدين فما الفائدة بقوله (بدين)

الجواب من وجوه : الأول : قال ابن الأنباري : التداين يكون لمعنيين : أحدهما : التداين بالمال ، والآخر التداين بمعنى المجازاة . من قولهم : كما تدين تدان . والدين الجزاء ، فذكر الله تعالى الدين لتخصيص أحد المعنيين . الثاني : قال صاحب السكشاف : إنما ذكر الدين ليرجع الضمير



إليه في قوله (فاكتبوه) إذ لو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال : فاكتبوا الدين ، فلم يكن النظم بذلك الحسن . الثالث : أنه تعالى ذكره للتأكيد ، كقوله تعالى (فسجد الملائكة كلهم أجمعون ، ولا طائر يطير بجناحيه) الرابع : معناه : فإذا تدايتم أي دين كان صغيراً أو كبيراً ، على أي وجه كان ، من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل . الخامس : ما خطر ببالنا أن المداينة مفاعلة ، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلو قال : إذا تدايتم لبق النص مقصوراً على بيع الدين بالدين وهو باطل ، أما لما قال (إذا تدايتم بدين) كان المعنى : إذا تدايتم تداينا يحصل فيه دين واحد ، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ، ويبقى بيع العين بالدين ، أو بيع الدين بالعين فان الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير

﴿السؤال الثالث﴾ المراد من الآية : كلما تدايتم بدين فاكتبوه ، وكلمة «إذا» لاتفيد العموم

فلم قال (إذا تدايتم) ولم يقل كلما تدايتم

الجواب : أن كلمة «إذا» وإن كانت لاتقتضي العموم ، إلا أنها لاتمنع من العموم وههنا قام الدليل على أن المراد هو العموم ، لأنه تعالى بين العلة في الأمر بالكتابة في آخر الآية ، وهو قوله (ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لاترتابوا) والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب . فالظاهر أنه تنسى الكيفية ، فربما توهى الزيادة ، فطلب الزيادة وهو ظلم . وربما توهى النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر ، فأما إذا كتبت كيفية الواقعة أمن من هذه المخدورات فلما دل النص على أن هذا هو العلة ، ثم إن هذه العلة قائمة في الكل ، كان الحكم أيضاً حاصلاً في الكل

أما قوله تعالى «إلى أجل مسمى» ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما الأجل ؟

الجواب : الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد ، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره ، وأجل الدين لوقت معين في المستقبل . وأصله من التأخير ، يقال : أجل الشيء يأجل أجولاً إذا تأخر ، والأجل نقيض العاجل

﴿السؤال الثاني﴾ المداينة لا تكون إلا مؤجلة فما الفائدة في ذكر الأجل بعد

ذكر المداينة ؟

الجواب : إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله (مسمى) والفائدة في قوله (مسمى) ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوماً ، كالتوقيت بالسنة والشهر والأيام ، ولو قال : إلى الحصاد ، أو

إلى الدياس ، أو إلى قدوم الحاج ، لم يحز لعدم التسمية  
أما قوله تعالى «فاكتبوه» فاعلم أنه تعالى في المدائنة بأمرين : أحدهما : الكتابة  
وهي قوله وهنا «فاكتبوه» الثاني : الاشهاد وهو قوله «فاستشهدوا شهيدين من رجالكم»  
وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فائدة الكتابة والاشهاد أن ما يدخل فيه الأجل ، تأخر فيه المطالبة ويتخلله  
النسيان ، ويدخل فيه الجحد ، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لأن صاحب الدين  
إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد ، يحذر من طلب الزيادة ، ومن تقديم المطالبة قبل حلول  
الأجل ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر عن الجحود ، ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل  
المال ، ليتمكن من أدائه وقت حلول الدين ، فلما حصل في الكتابة والاشهاد هذه القوائد لا جرم  
أمر الله به والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ اقاتلون بأن ظاهر الأمر للنذب لا إشكال عليهم في هذه ، وأما القائلون بأن  
ظاهرة للوجوب فقد اختلفوا فيه ، فقال قوم بالوجوب وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي  
واختار محمد بن جرير الطبري ، وقال النخعي يشهد ولو على دستجة بقل ، وقال آخرون : هذا  
الأمر محمول على النذب ، وعلى هذا جمهور الفقهاء المجتهدين ، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين  
في جميع ديار الاسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد ، وذلك اجماع على عدم  
وجوبها ، ولأن في إيجابها أعظم التشديد على المسلمين . والنبي صلى الله عليه وسلم يقول «دعيت  
بالخفيفة السهلة السمحة ، وقال قوم : بل كانت واجبة ، إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله (فإن أمن  
بعضكم بعضا فليؤد الذي أوتى من أمانته) وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة ، وقال التيمي :  
سألت الحسن عنها فقال : إن شاء أشهد ، وإن شاء لم يشهد ، ألا تسمع قوله تعالى (فإن أمن بعضكم  
بعضا) واعلم أنه تعالى لما أمر بكتب هذه المدائنة اعتبر في تلك الكتابة شرطين

﴿الشرط الأول﴾ أن يكون الكاتب عدلا : وهو قوله (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) واعلم  
أن قوله تعالى «فاكتبوه» ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب ، لكن ذلك غير ممكن ،  
فقد لا يكون ذلك الانسان كاتباً . فصار معنى قوله «فاكتبوه» أي لا بد من حصول هذه الكتابة ،  
وهو كقوله تعالى (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء) فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب  
الكل بهذا الفعل ، إلا أننا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من انسان واحد ، إما  
الامام أو نائبه أو المولى ، فكذا هنا ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى (وليكتب بينكم كاتب

بالعدل) فإن هذا يدل على أن المقصود حصول هذه الكتابة من أى شخص كان أما قوله ﴿بالعدل﴾ ففيه وجوه : الأول : أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه ، ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة اليه . الثاني : اذا كان قضيها واجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر ، بل لابد وأن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمناً من تمكن الآخر من إبطال حقه ، الثالث : قال بعض الفقهاء : العدل أن يكون ما يكتبه متفقاً عليه بين أهل العلم ، ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلاً الى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين . الرابع : أن يحترز عن الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها ، وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها الا اذا كان الكاتب قضيها عارفاً بمذاهب المجتهدين ، وأن يكون أدبياً يميز بين الألفاظ المتشابهة ، ثم قال (ولا يَأْب كاتب أن يكتب كما علمه الله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ظاهر هذا الكلام نهى لكل من كان كاتباً عن الامتناع عن الكتابة ، وإيجاب الكتابة على كل من كان كاتباً ، وفيه وجوه : الأول : أن هذا على سبيل الارشاد الى الأولى لا على سبيل الإيجاب ، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتابة ، وشرفه بمعرفة الأحكام الشرعية ، فالأولى أن يكتب تحصيلاً لهم أخيه المسلم شكراً لتلك النعمة ، وهو كقوله تعالى (وأحسن كما أحسن الله إليك) فإنه ينتفع الناس بكتابه كما نفعه الله بتعليمها

﴿واقول الثاني﴾ وهو قول الشعبي : أنه فرض كفاية ، فإن لم يجد أحداً يكتب إلا ذلك الواحد وجب الكتابة عليه . فإن وجد أقواماً كان الواجب على واحد منهم أن يكتب ﴿والقول الثالث﴾ أن هذا كان واجباً على الكاتب ، ثم نسخ بقوله تعالى (ولا يضار كاتب ولا شهيد)

﴿والقول الرابع﴾ أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله . يعنى أن بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله ، وأن لا يخل بشرط من الشرائط ، ولا يدرج فيه قيداً يخل بمقصود الانسان . وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل مقصود الانسان ، وضاع ماله . فكأنه قيل له : إن كنت تكتب فاكته عن العدل ، واعتبار كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (كما علمه الله) فيه احتمالان : الأول : أن يكون متعلقاً بما قبله ، والتقدير ولا يَأْب كاتب عن الكتابة التي علمه الله إياها ، ولا ينبغي أن يكتب غير الكتابة التي علمه الله إياها . ثم قال بعد ذلك : فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله إياها

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن يكون متعلقا بما بعده ، والتقدير : ولا يأب كاتب أن يكتب ، وههنا تم الكلام ، ثم قال بعده ( كما عليه الله فليكتب ) فيكون الاول أمرا بالكتابة مطلقا ثم أردفه بالأمر بالكتابة التي عليه الله إيلها ، والوجهان ذكرهما الزجاج

﴿الشرط الثاني في الكتابة﴾ قوله تعالى (وليلم الذي عليه الحق) وفيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات لكن ذلك لا يتم إلا بملاء من عليه الحق ليدخل في جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق ، في قدره وجنسه ، وصفته ، وأجله ، إلى غير ذلك ، فلأجل ذلك قال تعالى (وليلم الذي عليه الحق)

﴿المسألة الثانية﴾ الإملال والإملاء لغتان ، قال الفراء : أمملت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبني أسد ، وأمليت لغة تميم وقيس ، ونزل القرآن باللغتين ، قال تعالى في اللغة الثانية (فهى تمل عليه بكرة وأصيلا)

ثم قل ﴿وليتق الله ربه ولا يخس منه شيئا﴾ وهذا أمر لهذا الممل الذي عليه الحق بأن يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا

ثم قال تعالى ﴿وإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل﴾ والمعنى أن من عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبرا فالمعتبر هو إقرار وليه ، ثم في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إدخال حرف «أو» بين هذه الألفاظ الثلاثة ، أعنى السفيه ، والضعيف ، ومن لا يستطيع أن يمل . يقتضى كونها أمورا متغايرة ، لأن معناه أن الذي عليه الحق إذا كان موصوفا بأحدى هذه الصفات الثلاث فليمل وليه بالعدل فيجب في الثلاثة أن تكون متغايرة وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على الضعيف الرأى ، ناقص العقل من البالغين ، والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف ، وهم الذين قدوا العقل بالكلية ، والذي لا يستطيع لأن يمل من يضعف لسانه عن الإملاء لخرس أو جهله بماله وما عليه ، فكل هؤلاء لا يصح منهم الإملاء والإقرار فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم . فقال تعالى (فليمل وليه بالعدل) والمراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة . لأن ولي المحجور السفيه ، وولى الصبي : هو الذى يقر عليه بالدين ، كما يقرب بسائر أموره وهذا هو القول الصحيح ، وقال ابن عباس ومقاتل والربيع : المراد بولي الدين ، يعنى أن الذى له الدين يمل ، وهذا بعيد ، لأنه كيف يقبل قول المدعى وإن كان قوله معتبرا ، فأى حاجة بنا إلى الكتابة والشهاد

﴿النوع الثاني﴾ من الأمور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الاشهاد، وهو قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (استشهدوا) أى أشهدوا . يقال : أشهد الرجل واستشهدته بمعنى . والشهيدان هما الشاهدان ، فعيل بمعنى فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ الاضافة في قوله (من رجالكم) فيه وجوه : الأول : يعنى من أهل ملتكم وهم المسلمون . والثاني : قال بعضهم : يعنى الاحرار . والثالث (من رجالكم) الذين تعتدونهم للشهادة بسبب العدالة

﴿المسألة الثالثة﴾ شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه . ونذكر ههنا مسألة واحدة وهى أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد . وعند الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما لا تجوز . حجة شريح أن قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) عام يتناول العبيد وغيرهم . والمعنى المستفاد من النص أ يضادال عليه ، وذلك لأن عقل الانسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب فاذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد به قول المدعى ، فصار ذلك سببا في إحياء حقه . والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق ، فوجب أن تكون شهادة العبيد مقبولة . حجة الشافعى وأبى حنيفة رضى الله عنهما قوله تعالى (ولا ياب الشهاد إذا مادعوا) فهذا يقتضى أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة ، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة . والعبد ليس كذلك ، فإن السيد إذا لم يأذن له في ذلك حرم عليه الذهاب الى أداء الشهادة ، فلما دلت الآية على أن كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب ، والاجماع دل على أن العبد لا يجب عليه الذهاب ، فوجب أن لا يكون العبد شاهدا ، وهذا الاستدلال حسن

وأما قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ فقد بينا أن منهم من قال:واستشهدوا شهيدين من رجالكم الذين تعتدونهم لأداء الشهادة ، وعلى هذا التقدير فلم قائم أن العبيد كذلك ثم قال تعالى ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ وفي ارتفاع رجل وامرأتان أربعة أوجه الأول : فليكن رجل وامرأتان . والثاني : فليشهد رجل وامرأتان . والثالث : فالشاهد رجل وامرأتان والرابع : فرجل وامرأتان يشهدون ، كل هذه التقديرات جائز حسن ، ذكرها على بن عيسى رحمه الله ثم قال ﴿من ترضون من الشهداء﴾ وهو كقوله تعالى في الطلاق (واشهدوا ذوى عدل منكم) واعلم أن هذه الآية تدل على أنه ليس كل أحد صالحا للشهادة ، والفقهاء قالوا : شرائط قبول الشهادة

عشرة أن يكون حراً بالغاً مسلماً ، عدلاً عالماً بما شهد به ، ولم يجر بتلك الشهادة منفعة إلى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ، ولا يكون معروفاً بكثرة الغلط ، ولا بترك المرأة ، ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة

ثم قال ﴿أن تضل أحدهما فتذكر أحدهما الأخرى﴾ والمعنى أن النسيان غالب طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في أمزجتهن ، واجتماع المرأتين على النسيان أبعد في العقل من صدور النسيان على المرأة الواحدة ، فأقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد ، حتى أن أحدهما لو نسيت ذكرتها الأخرى ، فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (ان تضل) بكسر إن (فتذكر) بالرفع والتشديد ، ومعناه : الجزاء وموضع (تضل) جزم إلا أنه لا يتبين في التعضيف (فتذكر) رفع لأن ما بعد الجزاء مبتدأ وأما سائر القراء فقرأوا بنصب (أن) وفيه وجهان : أحدهما : التقدير . لأن تضل ، تخذف منه الخافض . والثاني : على أنه مفعول له ، أي إرادة أن تضل

فان قيل : كيف يصح هذا الكلام والشهاد للاذكار لا الاضلال

قلنا : ههنا غرضان : أحدهما : حصول الاشهاد ، وذلك لا يتأتى إلا بتذكير احدي المرأتين الثانية ، والثاني : بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يبين أن اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية ، وذلك لا يتأتى إلا في ضلال إحدى المرأتين ، فإذا كان كل واحد من هذين الأمرين أعنى الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصوداً ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بضلال أحدهما وتذكر الأخرى ، لاجرم صار هذان الأمران مطلوبين ، هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتابة هذا الموضع وللنحويين أجوبة أخرى ما استحسنتها ، والكتب مشتملة عليها ، والله أعلم .

﴿المسألة الثانية﴾ الضلال في قوله (أن تضل أحدهما) فيه وجهان : أحدهما : أنه بمعنى النسيان . قال تعالى (وضل عنهم ما كانوا يفترون) أي ذهب عنهم . الثاني : أن يكون ذلك من ضل في الطريق إذا لم يهتد له . والوجهان متقاربان ، وقال أبو عمرو : أصل الضلال في اللغة الغيوبة

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ نافع وابن عامر وعاصم والكسائي (فتذكر) بالتشديد والنصب ، وقرأ حمزة بالتشديد والرفع ، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو بالتخفيف والنصب ، وهما لغتان ذكر وأذكر نحو نزل وأنزل ، والتشديد أكثر استعمالاً ، قال تعالى (فذكر إنما أنت مذكر) ومن قرأ بالتخفيف



فقد جعل الفعل متعدياً بهمزة الافعال ، وعامة المفسرين على أن هذا التذكير والاذكار من النسيان إلا ما يروى عن سفيان بن عيينة أنه قال في قوله (فتذكر إحداها الأخرى) أن تجعلها ذكراً يعنى أن مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد ، وهذا الوجه منقول عن أبي عمرو بن العلاء ، قال: إذا شهدت المرأة ثم جاءت الأخرى فشهدت معها أذكرتها ، لأنهما يقومان مقام رجل واحد ، وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين ، ويدل على ضعفه وجهان : الأول : أن النساء لو بلغن ما بلغن ، ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن ، فإذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الأولى .

﴿الوجه الثانى﴾ أن قوله (فتذكر) مقابل لما قبله من قوله (أن تضل إحداها) فليس كان الضلال مفسراً بالنسيان ، كان الاذكار مفسراً بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ﴿ولا يَأْبُ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية وجوه : الأول وهو الأصح : أنه نهى الشاهد عن الامتناع عن أداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق إليها ، والثانى : أن المراد تحمل الشهادة على الإطلاق ، وهو قول قتادة واختيار القفال ، قال : لا أمر الكاتب أن لا يأتى الكتابة ، كذلك أمر الشاهد أن لا يأتى عن تحمل الشهادة ، لأن كل واحد منهما يتعلق بالآخر ، وفي عدمهما ضياع الحقوق . الثالث : أن المراد تحمل الشهادة إذا لم يوجد غيره . الرابع : وهو قول الزجاج : أن المراد بمجموع الأمرين التحمل أولاً . والأداء ثانياً ، واحتج القائلون بالقول الأول من وجوه : الأول : أن قوله (ولا يَأْبُ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا) يقتضى تقديم كونهم شهداء . وذلك لا يصح إلا عند أداء الشهادة . فأما وقت التحمل فانه لم يتقدم ذلك الوقت كونهم شهداء

فان قيل : يشكل هذا بقوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) وكذلك سماه كاتباً قبل أن يكتب

قلنا : الدليل الذى ذكرناه صار متروكاً بالضرورة في هذه الآية ، فلا يجوز أن تتركه لعل ضرورة في تلك الآية . والثانى : أن ظاهر قوله (ولا يَأْبُ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا دُعُوا) النهى عن الامتناع ، والأمر بالفعل ، وذلك للوجوب فى حق الكل ، ومعلوم أن التحمل غير واجب على الكل ، فلم يجز حمله عليه ، وأما الأداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ، ومتأكد بقوله تعالى (ولا تكتموا الشهادة) فكان هذا أولى . الثالث : أن الأمر بالشهادة يفيد أمر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه ، فصار الأمر بتحمل الشهادة داخلاً فى قوله (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) فكان صرف قوله (ولا

يأب الشهداء إذا ما دعوا إلى الأمر بالأداء حملاه على فائدة جديدة ، فكان ذلك أولى ، فقد ظهر بما ذكرنا دلالة الآية على أنه يجب على الشاهد أن لا يمتنع من إقامة الشهادة إذا دعى إليها واعلم أن الشاهد إما أن يكون متعينا ، وإما أن يكون فيهم كثرة ، فإن كان متعينا وجب عليه أداء الشهادة ، وإن كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية

﴿المسألة الثانية﴾ قد شرحنا دلالة هذه الآية على أن العبد لا يجوز أن يكون شاهداً فلانعيده .  
الثالثة : قال الشافعي رضي الله عنه : يجوز القضاء بالشاهد واليمين ، وقال أبو حنيفة رضي الله عنه : لا يجوز . واحتج أبو حنيفة بهذه الآية فقال : إن الله تعالى أوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين ، فلوجوزنا إلا كتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين ، وحجة الشافعي رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين ، وتسام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه

واعلم أنه تعالى لما أمر عند المداينة بالكتابة أولا ، ثم بالاشهاد ثانيا ، أعاد ذلك مرة أخرى على سبيل التأكيد ، فأمر بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيراً أو كبيراً إلى أجله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ السأمة الملل والضجر ، يقال : شئت الشيء سأماً وسأمة ، والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال أو أكثر ، فإن القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير . فإن النزاع الحاصل بسبب القليل من المال ربما أدى إلى فساد عظيم ولجاج شديد ، فأمر تعالى في الكثير والقليل بالكتابة ، فقال (ولا تسأموا) أي ولا تملوا فتركوا ثم تدمروا  
فإن قيل : فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الأمر؟

قلنا : لا لأن هذا محمول على العادة ، وليس في العادة أن يكتبوا اتافه

﴿المسألة الثانية﴾ أن في محل النصب لوجهين إن شئت جعلته مع الفعل مصدراً ، فتقديره : ولا تسأموا كتابته . وإن شئت بنزع الخافض ، تقديره : ولا تسأموا من أن تكتبوه إلى أجله .

﴿المسألة الثالثة﴾ الضمير في قوله (أن تكتبوه) لابد وأن يعود إلى المذكور سابقاً ، وهو هنا إما الدين وإما الحق

﴿المسألة الرابعة﴾ قرئ . (ولا يسأموا أن يكتبوه) بالياء فيهما

ثم قال تعالى «ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا» اعلم أن الله تعالى

بين أن الكتبة مشتملة على هذه الفوائد الثلاث . فأولها : قوله (ذلكم أقسط عند الله) وفي قوله (ذلكم) وجهان : الأول : أنه إشارة إلى قوله (أن تكتبوه) لأنه في معنى المصدر ، أي ذلك الكتب أقسط . والثاني : قال القفال رحمه الله : ذلكم الذي أمرتكم به من الكتب والشهاد لأهل الرضا ومعنى (أقسط عند الله) أعدل عند الله ، والقسط اسم ، والاقساط مصدر ، يقال : أقسط فلان في الحكم يقسط إقساطا إذا عدل فهو مقسط ، قال تعالى (إن الله يحب المقسطين) ويقال : هو قاسط إذا جار ، قال تعالى (وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا) وإنما كان هذا أعدل عند الله ، لأنه إذا كان مكتوبا كان إلى اليقين والصدق أقرب ، وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عند الله وهو كقوله تعالى (ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله) أي أعدل عند الله ، وأقرب إلى الحقيقة من أن تنسبهم إلى غير آبائهم

﴿والفائدة الثانية﴾ قوله (أقوم للشهادة) معنى «أقوم» أبلغ في الاستقامة ، التي هي ضد الاعوجاج ، وذلك لأن المنتصب القائم ، ضد المنحني المعوج  
فان قيل : مم بنى أفعل التفضيل ؟ أعنى : أقسط وأقوم  
قلنا : يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، ويجوز أن يكون أقسط من قاسط ، وأقوم من قويم

واعلم أن الكتابة إما كانت أقوم للشهادة ، لأنها سبب للحفظ والذكر ، فكانت أقرب إلى الاستقامة ، والفرق بين الفائدة الأولى والثانية أن الأولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى ، والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا . وإنما قدمت الأولى على الثانية إشعارا بأن الدين يجب تقديمه على الدنيا  
﴿والفائدة الثالثة﴾ هي قوله (وأدنى أن لا ترتابوا) يعنى أقرب إلى زوال الشك والارتباب عن قلوب المتدائنين ، والفرق بين الوجهين الأولين ، وهذا الثالث أن الوجهين الأولين يشيران إلى تحصيل المصلحة ، فالأول إشارة إلى تحصيل مصلحة الدين ، والثاني إشارة إلى تحصيل مصلحة الدنيا ، وهذا الثالث إشارة إلى دفع الضرر عن النفس وعن الغير ، أما عن النفس فانه لا يبقى في الفكر أن هذا الأمر كيف كان ، وهذا الذي قلت هل كان صدقا أو كذبا ، وأما دفع الضرر عن الغير فلأن ذلك الغير ربما نُسب إلى الكذب والتقصير . فيقع في عقاب الغيبة والبهتان ، فما أحسن هذه الفوائد وما أدخلها في القسط ، وما أحسن ما فيها من الترتيب

ثم قال تعالى ﴿إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم﴾ وفيه مسائل  
﴿المسألة الأولى﴾ «إلا» فيه وجهان : أحدهما : أنه استثناء متصل . والثاني : أنه منقطع ، أما

الأول ففيه وجهان: الأول: أنه راجع إلى قوله تعالى (إذا تذايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وذلك لأن البيع بالدين قد يكون إلى أجل قريب، وقد يكون إلى أجل بعيد، فلما أمر بالكتابة عند المداينة، استثنى عنها ما إذا كان الاجل قريبا، والتقدير: إذا تذايتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه إلا أن يكون الاجل قريبا، وهو المراد من التجارة الحاضرة. والثاني: أن هذا استثناء من قوله (ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا) وأما احتمال الثاني، وهو أن يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير: لكنه إذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها، فهذا يكون كلاما مستأنفا، وإنما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة، لكثرة ما يجري بين الناس، فلو تكلف فيها الكتابة والاشهاد لشق الأمر على الخلق، ولأنه إذا أخذ كل واحد من المتعاملين حقه من صاحبه في ذلك المجلس، لم يكن هناك خوف التجاحد، فلم يكن هناك حاجة إلى الكتابة والاشهاد

(المسألة الثانية) قوله (أن تكون) فيه قولان: أحدهما: أنه من الكون بمعنى الحدوث والوقوع كما ذكرناه في قوله (وإن كان ذو عسرة) والثاني: قال الفراء: إن شئت جعلت «كان» ههنا ناقصة على أن الاسم تجارة حاضرة، والخبر تديرونها، والتقدير: إلا أن تكون تجارة حاضرة دائمة بينكم

(المسألة الثالثة) قرأ عاصم (تجارة) بالنصب، والباقون بالرفع، أما القراءة بالنصب فعلى أنه خبر كان، ولا بد فيه من إضمار الاسم، وفيه وجوه: أحدها: التقدير: إلا أن تكون التجارة تجارة حاضرة كتبة الكتاب، ومنه قول الشاعر:

بنى أسد هل تعلمون بلامنا إذا كان يوما ذا كواكب أشهبها

أى إذا كان اليوم يوما. وثانيها: أن يكون التقدير: إلا أن يكون الأمر والشأن تجارة. وثالثها: قال الزجاج: التقدير إلا أن تكون المداينة تجارة حاضرة. قال أبو على الفارسي: هذا غير جائز لأن المداينة لا تكون تجارة حاضرة، ويمكن أن يجاب عنه بأن المداينة إذا كانت إلى أجل ساعة، صح تسميتها بالتجارة الحاضرة، فإن من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط أن يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة، وأما القراءة بالرفع. فالوجه فيها ما ذكرناه في المسألة الثانية والله أعلم

(المسألة الثالثة) التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا أو في الذمة لطلب الربح، يقال: تاجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر، واعلم أنه سواء كانت المباينة بدين أو بعين.

فالتجارة تجارة حاضرة ، فقوله (إلا أن تكون تجارة حاضرة) لا يمكن حمله على ظاهره ، بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الأبدال ، ومعنى إدارتها بينهم معاملتهم فيها يدايد ، ثم قال (فليس عليكم جناح أن لا تكتبوها) معناه : لا مضرة عليكم في ترك الكتابة ، ولم يرد الاثم عليكم ، لأنه لو أراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة عليهم ، ويأثم صاحب الحق بتركها ، وقد ثبت خلاف ذلك ويان أنه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه

ثم قال تعالى «وأشهدوا إذا تباعتم» وأكثر المفسرين قالوا : المراد أن الكتابة وإن رفعت عنهم في التجارة إلا أن الأشهاد مارفع عنهم ، لأن الأشهاد بلا كتابة أخف مؤنة ، ولأن الحاجة إذا وقعت إليها لا يخاف فيها النسيان

واعلم أنه لا شك أن المقصود من هذا الأمر الإرشاد إلى طريق الاحتياط

ثم قال تعالى «ولا يضار كاتب ولا شهيد» واعلم أنه يحتمل أن يكون هذا نهيًا للكاتب والشهيد عن إضرار من له الحق ، أما الكاتب فبأن يزيد أو ينقص أو يترك الاحتياط ، وأما الشهيد فبأن لا يشهد أو يشهد بحيث لا يحصل معه نفع ، ويحتمل أن يكون نهيًا لصاحب الحق عن إضرار الكاتب والشهيد ، بأن يضرهما أو يمنعهما عن مهماتهما والأول قول أكثر المفسرين والحسن وطاوس وقنادة ، والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد

واعلم أن كلا الوجهين جائز في اللغة ، وإنما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في (لا يضار) أحدهما : أن يكون أصله لا يضارر ، بكسر الراء الأولى ، فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار : والثاني : أن يكون أصله لا يضارر بفتح الراء الأولى ، فيكون هما المفعول بهما للضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة ، وهو قوله (لا تضار والدته بولدها) وقد أحكمنا بين هذا اللفظ هناك ، والدليل على ما ذكرنا من احتمال الوجهين قراءة عمر رضي الله عنه (ولا يضارر) بالاظهار والكسر ، وقراءة ابن عباس (ولا يضارر) بالاظهار والفتح ، واختار الزجاج القول الأول ، واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك (وان تفعلوا فانه فسوق بكم) قال : وذلك لأن اسم الفسق بمن يحرف الكتابة ، ومن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية أولى منه بمن أضر الكاتب والشهيد . ولأنه تعالى قال فيمن يمتنع عن أداء الشهادة (ومن يكتسبها فانه آثم قلبه) والآثم والفاسق متقاربان ، واحتج من نصر القول الثاني بأن هذا لو كان خطابا للكاتب والشهيد ، ل قيل : وان تفعلوا فانه فسوق بكم ، وإذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المدانة فالمنهون عن الضرارهم والله أعلم

وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كِتَابًا فَرِهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨٣﴾

ثم قال ﴿وان تفعلوا فانه فسوق بكم﴾ وفيه وجهان: أحدهما: يحتمل أنه يحمل على هذا الموضوع خاصة والمعنى: فان تفعلوا مانهيتكم عنه من الضرار. والثاني: أنه عام في جميع التكليف. والمعنى: وان تفعلوا شيئاً مما نهيتكم عنه، أو تركوا شيئاً مما أمرتكم به، فانه فسوق بكم، أى خروج عن أمر الله تعالى وطاعته

ثم قال تعالى ﴿واقفوا الله﴾ يعنى فيما حذر منه ههنا، وهو المضارة، أو يكون عاما، والمعنى اتقوا الله في جميع أوامره ونواهيه

ثم قال ﴿ويعلمكم الله﴾ والمعنى: أنه يعلمكم ما يكون إرشاداً واحتياطاً في أمر الدنيا، كما يعلمكم ما يكون إرشاداً في أمر الدين (والله بكل شيء عليم) إشارة إلى كونه سبحانه وتعالى عالماً بجميع مصالح الدنيا والآخرة

قوله تعالى ﴿وان كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً فراهان مقبوضة فان آمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه والله بما تعملون عليم﴾

اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الآية على ثلاثة أقسام: بيع بكتاب وشهود، وبيع برهان مقبوضة، وبيع الامانة، ولما أمر في آخر الآية المتقدمة بالكتابة والشهاد، واعلم أنه ربما تعذر ذلك في السفر إما بأن لا يوجد الكاتب، أو ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق، وهو أخذ الرهن، فهذا وجه النظم، وهذا أبلغ في الاحتياط من الكتابة والشهاد ثم في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ ذكرنا اشتقاق في السفر في قوله تعالى (فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر) ونعیده ههنا: قال أهل اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف، فالسفر هو الكتاب، لأنه يبين الشيء ويوضحه، وسمى السفر سفراً لأنه يسفر عن أخلاق الرجال، أى



يكشف ، أو لأنه لما خرج من الكن إلى الصحراء فقد انكشف للناس ، أو لأنه لما خرج إلى الصحراء فقد صارت أرض البيت منكشفة خالية ، وأسفر الصبح إذا ظهر ، وأسفرت المرأة عن وجهها أى كشفت ، وسفرت عن القوم أسفر سفارة إذا كشفت ما فى قلوبهم ، وسفرت أسفر إذا كنست ، والسفر الكنس ، وذلك لأنك إذا كنست فقد أظهرت ما كان تحت الغبار والسفر من الورق ما سفر به الريح ، ويقال لبقية يابض النهار بعد مغيب الشمس : سفر لوضوحه والله أعلم

(المسألة الثانية) أصل الرهن من الدوام ، يقال : رهن الشيء إذا دام وثبت ، ونعمة راهنة أى دائمة ثابتة

إذا عرفت أصل المعنى فنقول : أصل الرهن مصدر . يقال : رهنك عند الرجل أرهنه رهنا إذا وضعت عنده قال الشاعر :

يراهنى فيرهنى بنيه وأرهنه بنى بما أقول

إذا عرفت هذا فنقول : ان المصادر قد تنقل فتجعل أسماء ويزول عنها عمل الفعل ، فاذا قال : رهنك عند زيد رهنا لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ، لكن انتصاب المفعول به كما تقول : رهنك عند زيد ثوبا ، ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء ، وله جمعان : رهن ورهان ، وبما جاء على رهن قول الأعشى :

آليت لا أعطيه من أبنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد أفسدا

وقال بغيث :

بانت سعاد وأمسى دونها عدن وغلقت عندها من قبلك الرهن

ونظير قولنا : رهن ورهن ، سقف وسقف ، ونشر ونشر ، وخلق وخلق ، قال الزجاج : فعل وفعل قليل ، وزعم الفراء أن الرهن جمعه رهان ، ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع ، وهو كقولهم : ثمار وثمر ، ومن الناس من عكس هذا فقال : الرهن جمعه رهن ، والرهن جمعه رهان ، واعلم أنهما لما تعارضتا سقطا لاسيما وسيبويه لا يرى جمع الجمع مطرداً ، فوجب أن لا يقال به إلا عند الاتفاق ، وأما أن الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر ، مثل نعل ونعال ، وكبش وكباش وكعب وكعاب ، وكلب وكلاب

(المسألة الثالثة) قرأ ابن كثير وأبو عمرو (فرهن) بضم الراء والهاء وروى عنهما أيضاً (فرهن) برفع الراء وإسكان الهاء ، والباقون (فرهان) قال أبو عمرو : لأعرف الرهان إلا فى الخيل ، فقرأت

(فرهن) للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن ، وأما قراءة أبي عمرو بضم الراء وسكون الهاء فقال الأخفش : إنها قبيحة ، لأن فعلاً لا يجمع على فعل الا قليلاً شاذاً ، كما يقال : سقف وسقف تارة بضم القاف ، وأخرى بتسكينها ، وقلب للنخل ولحد ولحد ، وبسط وبسط ، وفرس ورد ، وخيل ورد

﴿المسألة الرابعة﴾ في الآية حذف فإن شئنا جعلناه مبتدأ وأضمرنا الخبر ، والتقدير : فرهن مقبوضة . بدل من الشاهدين ، أو ما يقوم مقامهما . أو فعليه رهن مقبوضة . وإن شئنا جعلناه خبراً وأضمرنا المبتدأ ، والتقدير : فالوثيقة رهن مقبوضة

﴿المسألة الخامسة﴾ اتفقت الفقهاء اليوم على أن الرهن في السفر والحضر سواء في حال وجود الكاتب وعدمه ، وكان مجاهد يذهب الى أن الرهن لا يجوز إلا في السفر أخذاً بظاهر الآية ، ولا يعمل بقوله اليوم ، وإنما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب ، كقوله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) وليس الخوف من شرط جواز القصر

﴿المسألة السادسة﴾ مسائل الرهن كثيرة ، واحتج من قال بأن رهن المشاع لا يجوز بأن الآية دلت على أن الرهن يجب أن يكون مقبوضاً والعقل أيضاً يدل عليه ، لأن المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق بمنع الجحود ، وذلك لا يحصل إلا بالقبض ، والمشاع لا يمكن أن يكون مقبوضاً فوجب ألا يصح رهن المشاع

ثم قال تعالى ﴿فإن أمن بعضكم بعضاً فليؤد الذي أؤتمن أمانته﴾ واعلم أن هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الآية . وهو بيع الامانة ، أعنى ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ أمن فلان غيره إذا لم يكن خائفاً منه . قال تعالى (هل آمنكم عليه إلا كما أمنتكم على أخيه) فقوله (فإن أمن بعضكم بعضاً) أي لم يخف خيائته وجحوده (فليؤد الذي أؤتمن أمانته) أي فليؤد المديون الذي كان أميناً ومؤتمناً في ظن الدائن ، فلا يخلف ظنه في أداء أمانته وحقه اليه . يقال : أئتمنته فهو مأمون ومؤتمن

ثم قال ﴿وليتق الله ربه﴾ أي هذا المديون يجب أن يتق الله ولا يجحد ، لأن الدائن لمساعامه المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوفاء من الكتابة والاشهاد والرهن ، فينبغي لهذا المديون أن يتق الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في أن لا ينكر ذلك الحق ، وفي أن يؤديه اليه عند حلول الأجل . وفي الآية قول آخر . وهو أنه خطاب للدائنين بأن يؤدي الرهن عند استيفاء المال

فانه أمانة في يده ، والوجه هو الأول

﴿المسألة الثانية﴾ من الناس من قال : هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد وأخذ الرهن ، واعلم أن التزام وقوع النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ ، بل تلك الأوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط ، وهذه الآية محمولة على الرخصة ، وعن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ليس في آية المدائنة نسخ ، ثم قال (ولا تكتموا الشهادة) وفي التأويل وجوه : الأول : قال القفال رحمه الله : انه تعالى لما أباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون أميناً ، ثم كان من الجائز في هذا المديون أن يخلف هذا الظن ، وأن يخرج خائناً جاحداً للحق ، الا أنه من الجائز أن يكون بعض الناس مطالعاً على أحوالهم ، فهنا نذب الله تعالى ذلك الانسان الى أن يسعى في إحياء ذلك الحق ، وأن يشهد لصاحب الحق بحقه ، ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب الحق تلك الشهادة أو لم يعرف ، وشدد فيه بأن جعله آثم القلب لو تركها . وقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل ، وهو قوله «خير الشهود من شهد قبل أن يستشهد»

﴿والوجه الثاني﴾ في تأويل أن يكون المراد من كتمان الشهادة أن ينكر العلم بتلك الواقعة ، ونظيره قوله تعالى (أم تقولون ان إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى قل أنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله) والمراد الجحود وانكار العلم ﴿الوجه الثالث﴾ في كتمان الشهادة والامتناع من أدائها عند الحاجة الى إقامتها ، وقد تقدم ذلك في قوله (ولا ياب الشهداء إذا مدعوا) وذلك لأنه متى امتنع عن إقامة الشهادة فقد بطل حقه وكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه ، وحرمة مال المسلم كحرمة دمه . فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال ﴿ومن يكتمها فانه آثم قلبه﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآثم الفاجر ، روى أن عمر كان يعلم أعرابياً (ان شجرة الزقوم طعام الآثيم) فكان يقول : طعام اليتيم . فقال له عمر : طعام الفاجر . فهذا يدل على أن الآثم بمعنى الفجور ﴿المسألة الثانية﴾ قال صاحب الكشف : آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية ، كأنه قيل فانه يآثم قلبه ، وقرئ (قلبه) بالفتح ، كقوله (سفه نفسه) وقرأ ابن أبي عتبة (آثم قلبه) أى جعله آثماً

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن كثيراً من المتكلمين قالوا : ان الفاعل والعارف والمأمور والمنهى هو القلب ، وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله تعالى (نزل به الروح الامين

لِلَّهِ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَافِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ  
يُحَاسِبُكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ «٢٨٤»

على قلبك) وذكرنا طرفاً منه في تفسير قوله (قل من كان عدواً للجبريل فانه نزله على قلبك) وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون : انه تعالى أضاف الأثم إلى القلب ، فلو لا أن القلب هو الفاعل وإلا لما كان آثماً

وأجاب من خالف في هذا القول بأن اضافة الفعل إلى جزء من أجزاء البدن ، انما يكون لأجل أن أعظم أسباب الاعانة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو ، فيقال : هذا بما أبصرته عيني ، وسمعتة أذني ، وعرفه قلبي . ويقال : فلان خيىث الفرج ، ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب ، ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعى والصوارف فلبا كان الأمر كذلك ، فلهذا السبب أضيف الأثم ههنا إلى القلب

ثم قال عز وجل ﴿والله بما تعملون عليم﴾ وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان ، لأن المكلف إذا علم أنه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفاً حذراً من مخالفة أمر الله تعالى . فانه يعلم أنه تعالى يحاسبه على كل تلك الأفعال ، ويجازيه عليها ان خيراً فخيئاً ، وإن شراً فشرأ .

قوله تعالى ﴿لله مافی السموات وما فى الأرض وان تبدوا مافی أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شىء قدير﴾  
فى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ فى كيفية انظم وجوه : الأول : قال الأصم : انه تعالى لما جمع فى هذه السورة أشياء كثيرة من علم الأصول . وهو دليل التوحيد والنوبة ، وأشياء كثيرة من علم الأصول بيان الشرائع والتكاليف ، وهى فى الصلاة ، والزكاة ، والقصاص والصوم ، والحج ، والجهاد ، والحيض والطلاق ، والعدة ، والصداق . والخلع ، والايلاء ، والرضاع ، والبيع ، والربا . وكيفية المدائنة ختم الله تعالى هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد

وأقول انه قد ثبت أن الصفات التى هى كالات حقيقة ليست الا القدرة والعلم ، فعبر سبحانه عن كمال القدرة بقوله (لله ما فى السموات وما فى الأرض) ملكا وملكاً ، وعبر عن كمال العلم المحيط

بالكليات والجزئيات بقوله (وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله) وإذا حصل كمال القدرة والعلم فكان كل من في السموات والأرض عبدا مربوبين ، وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للطيعين ، ونهاية الوعيد للذنين ، فلهذا السبب ختم الله هذه السورة بهذه الآية ﴿الوجه الثاني﴾ في كيفية النظم ، قال أبو مسلم : انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة (انه بما تعملون عليم) ذكر عقبيه ما يجري مجرى الدليل العقلي ، فقال (لله ما في السموات وما في الأرض) ومعنى هذا الملك أن هذه الأشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وإبداعه ومن كان فاعلا لهذه الأفعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة ، والمنافع العظيمة ، لا بد وأن يكون عالما بها ، إذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والأرض مع ما فيها من وجوه الأحكام والاعتقان ، على كونه تعالى عالما بها ، محيطا بأجزائها وجزئياتها

﴿الوجه الثالث﴾ في كيفية النظم . قال القاضى : انه تعالى لما أمر بهذه الوثائق . أغنى الكتبة والشهاد ، والرهن ، فكان المقصود من الأمر بها صيانة الأموال ، والاحتياط في حفظها ، بين الله تعالى أنه إنما المقصود لمنفعة ترجع الى الخلق ، لا لمنفعة تعود اليه سبحانه منها ، فانه له ملك السموات والأرض

﴿الوجه الرابع﴾ قال الشعبي وعكرمة ومجاهد : انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة وأوعده عليه ، بين أنه له ملك السموات والأرض ، فيجازى على الكتمان والاطهار

﴿المسألة الثانية﴾ احتج الأصحاب بقوله (لله ما في السموات وما في الأرض) على أن فعل العبد خلق الله تعالى ، لأنه من جملة ما في السموات والأرض بدليل صحة الاستثناء . واللام في قوله (لله) ليس لام الغرض ، فانه ليس غرض الفاسق من فسقه طاعة الله ، فلا بد وأن يكون المراد منه لام الملك والتخليق

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج الأصحاب بهذه الآية على أن المعدوم ليس بشئ ، لأن من جملة ما في السموات والأرض حقائق الأشياء وماهياتها ، فهي لا بد وأن تكون تحت قدرة الله سبحانه وتعالى وإنما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق ، وتكوين تلك الماهيات ، فاذا كان كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات ومحقة للحقائق ، فكان القول بأن المعدوم شئ باطلا

ثم قال تعالى ﴿وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله﴾ يروى عن ابن عباس أنه

قال : لما نزلت هذه الآية جاء أبو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا : يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق إن أحدنا ليحدث نفسه بما لا يحب أن يثبت في قلبه ، وإن له الدنيا ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : فلعلمكم تقولون كما قال بنو إسرائيل سمعنا وعصينا قولوا : سمعنا وأطعنا . فقالوا سمعنا وأطعنا . واشتد ذلك عليهم فكشوا في ذلك حولا فأنزل الله تعالى ( لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ) فنسخت هذه الآية . فقال النبي صلى الله عليه وسلم « ان الله تجاوز عن أمتي ما حدثوا به أنفسهم ما لم يعملوا أو يتكلموا به »

واعلم أن محل البحث في هذه الآية أن قوله ( وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) يتناول حديث النفس ، والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ، ولا يتمكن من دفعها ، فالمؤاخذة بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق ، والعلماء أجابوا عنه من وجوه : الأول . أن الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين ، فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ، ومنها ما لا يكون كذلك ، بل تكون أمورا خاطرة بالبال ، مع أن الانسان يكرها ولكنه لا يمكنه دفعها عن النفس . فالقسم الأول يكون مؤاخذاً به ، والثاني لا يكون مؤاخذاً به ، ألا ترى إلى قوله تعالى ( لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ) وقال في آخر هذه السورة ( لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ) وقال ( ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ) هذا هو الجواب المعتمد .

﴿ والوجه الثاني ﴾ أن كل ما كان في القلب مما لا يدخل في العمل فهو في محل العفو وقوله ( وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) فالمراد منه أن يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا ، واما على سبيل الخفية ، وأما ما يوجد في القلب من العزائم والارادات ولم يتصل بالعمل ، فكل ذلك في محل العفو ، وهذا الجواب ضعيف ، لأن أكثر المؤاخذات انما تكون بأفعال القلوب . ألا ترى أن اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من أعمال القلوب : وأعظم أنواع العقاب مرتب عليه . وأيضا فأفعال الجوارح اذا خللت عن أفعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كأفعال النائم والساهي ، فثبت ضعف هذا الجواب

﴿ والوجه الثالث في الجواب ﴾ أن الله تعالى يؤاخذ بها لكن مؤاخذتها هي الغموم والهموم في الدنيا ، روى الضحاك عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : ما حدث العبد به نفسه من شر كانت محاسبة الله عليه بغم يبتليه به في الدنيا أو حزن أو أذى ، فاذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ، ولم يعاقب عليه ، وروى أنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فأجابها بما هذا معناه



فان قيل : المؤاخذة كيف تحصل في الدنيا مع قوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) قلنا : هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام

﴿الوجه الرابع في الجواب﴾ أنه تعالى قال (يحاسبكم به الله) ولم يقل : يؤاخذكم به الله . وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة ، وذكرنا أن من جملة تفاسيره كونه تعالى عالما بها ، فرجع معنى هذه الآية إلى كونه تعالى عالما بكل مافي الضمائر والسرائر ، روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال : إن الله تعالى إذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم ، فالمؤمن يخبره ثم يعفو عنه ، وأهل الذنوب يخبرهم بما أخفوا من التكذيب والذنب

﴿والوجه الخامس في الجواب﴾ أنه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها للورود تلك الخواطر ، والعذاب يكون نصيبا لمن يكون مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها

﴿الوجه السادس﴾ قال بعضهم : المراد بهذه الآية كتمان الشهادة ، وهو ضعيف ، لأن اللفظ عام ، وإن كان واره عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه

﴿الوجه السابع في الجواب﴾ ما رويناه عن بعض المفسرين أن هذه الآية منسوخة بقوله (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وهذا أيضا ضعيف لوجوه : أحدها : أن هذا النسخ إنما يصح لو قلنا : أنهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين عن دفعها وذلك باطل ، لأن التكليف قط ما ورد إلا بما في القدرة . ولذلك قال عليه السلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والثاني : أن النسخ إنما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول العقاب على تلك الخواطر ، وقد بينا أن الآية لا تدل على ذلك . والثالث : أن نسخ الخبر لا يجوز إنما الجائز هو نسخ الأوامر والنواهي

واعلم أن للناس اختلافا في أن الخبر هل ينسخ أم لا ؟ وقد ذكرنا في أصول الفقه والله أعلم

ثم قال ﴿ فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ الأصحاب قد احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب أصحاب الكبار ، وذلك لأن المؤمن المطيع مقطوع بأنه يثاب ولا يعاقب ، والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب ، وقوله (فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) رفع للقطع بواحد من الأمرين ، فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن يرثه المذنب بأعماله

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وابن عامر : فيغفر ، ويعذب ، برفع الراء والباء ، وأما الباقون

آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ  
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا  
وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾

فبالجزم ، أما الرفع فعلى الاستئناف ، والتقدير : فهو يغفر ، وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ،  
ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله ( يغفر لمن يشاء ) قال صاحب الكشف : أنه  
لحن ونسبته إلى أبي عمرو كذب ، وكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية

ثم قال ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ وقد بين بقوله ( لله ما في السماوات وما في الأرض ) أنه  
كامل الملك والملكوت ، وبين بقوله ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ) أنه كامل  
العلم والاحاطة ، ثم بين بقوله ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ أنه كامل القدرة ، مستولى على كل الممكنات  
بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام ، ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات ،  
والموصوف بهذه الكالات يجب على كل عاقل أن يكون عبداً منقاداً له ، خاضعاً لأوامره ونواهيه ،  
محترزاً عن سخطه ونواهيه ، وبالله التوفيق

قوله تعالى ﴿ آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه  
ورسوله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير ﴾ في  
الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ في كيفية النظم وجوه : الأول : وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة  
كمال الملك ، وكمال العلم ، وكمال القدرة لله تعالى ، وذلك يوجب كمال صفات الربوبية أتبع ذلك  
بأن بين كون المؤمنين في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى ، وذلك هو كمال العبودية ، وإذا  
ظهر لنا كمال الربوبية . وقد ظهر منا كمال العبودية ، فالمرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم  
القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والاحسان ، اللهم حقق هذا الأمل

﴿ الوجه الثاني في النظم ﴾ أنه تعالى لما قال ( وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله )  
بين أنه لا يخفى عليه من سرنا وجهرنا ، وباطننا وظاهرنا شيء ، البتة ، ثم انه تعالى ذكر عقيب ذلك ما يجري  
مجري المدح لنا ، والثناء علينا ، فقال ( آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ) كأنه بفضلته يقول

عبدى أنا وإن كنت أعلم جميع أحوالك ، فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها إلا ما يكون مدحا لك وثناء عليك ، حتى تعلم أنى كما أنا الكامل فى الملك والعلم والقدرة ، فأنا الكامل فى الجود والرحمة ، وفى اظهار الحسنات ، وفى الستر على السيئات

﴿الوجه الثالث﴾ أنه بدأ فى السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ، و يقيمون الصلاة و يمارز قناتهم ينفقون ، وبين فى آخر السورة أن الذين مدحهم فى أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فقال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرق بين أحد من رسله) وهذا هو المراد بقوله فى أول السورة (الذين يؤمنون بالغيب)

ثم قال هنا ﴿وقالوا سمعنا وأطعنا﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (و يقيمون الصلاة و يمارز قناتهم ينفقون

ثم قال هنا ﴿غفرانك ربنا وإليك المصير﴾ وهو المراد بقوله فى أول السورة (وبالآخرة هم يوقنون)

ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم الى ربهم فى قولهم (ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا) الى آخر السورة ، وهو المراد بقوله فى أول السورة (أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون) فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها

﴿الوجه الرابع﴾ وهو أن الرسول اذا جاءه الملك من عند الله ، وقال له : ان الله بعثك رسولا الى الخلق ، فهنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك الا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك فى دعواه ، ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا ، وذلك الملك أيضا اذا سمع كلام الله تعالى افتقر الى معجز يدل على أن المسموع هو كلام الله تعالى لا غير ، وهذه المراتب معتبرة أولها قيام المعجزة على أن المسموع كلام الله لا غيره ، فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله تعالى . وثانيها : قيام المعجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على أن ذلك الملك صادق فى دعواه ، وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان . وثالثها : أن تقوم المعجزة على يد الرسول عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق فى دعواه ، فاذن لما لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا تتمكن الأمة من أن يعرفوا ذلك ، فلما ذكر الله تعالى فى هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الاحكام ، قال (آمن الرسول) فيبين أن الرسول عرف أن ذلك وحى من الله تعالى وصف اليه ، وأن الذى أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى ، معصوم من التحريف ، وليس بشيطان مضل ، ثم ذكر إيمان الرسول صلى الله

عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ، وذكر عقبيه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة .  
 قال (والمؤمنون كل آمن بالله) ومن تأمل في لطائف نظم هذه السورة ، وفي بدائع ترتيبها ، علم  
 أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه ، فهو أيضا معجز بحسب ترتيبه ونظم  
 آياته ، ولعل الذين قالوا : انه معجز بحسب أسلوبه أرادوا ذلك . الا أني رأيت جمهور المفسرين  
 معرضين عن هذه اللطائف ، غير متنبهين لهذه الأمور ، وليس الأمر في هذا الباب كما قيل

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر  
 ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علنا ، ويعلمنا ما ينفعنا به بفضله ورحمته

(المسألة الثانية) أما قوله تعالى (آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه) فالمعنى أنه عرف  
 بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أن هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والأحكام . نزل من  
 عند الله تعالى ، وليس ذلك من باب القاء الشياطين ، ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة ،  
 وإنما عرف الرسول لأنه صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل  
 صلى الله عليه وسلم

فأما قوله (والمؤمنون) ففيه احتمالان : أحدهما : أن يتم الكلام عند قوله (والمؤمنون)  
 فيكون المعنى : آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل اليه من ربه ، ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله (كل آمن بالله)  
 والمعنى : كل واحد من المذكورين فيما تقدم ، وهم الرسول والمؤمنون آمن بالله

(والاحتمال الثاني) أن يتم الكلام عند قوله (بما أنزل اليه من ربه) ثم يبتدىء من قوله  
 (والمؤمنون كل آمن بالله) ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل اليه من ربه ، وأما المؤمنون  
 فانهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله ، فالوجه الأول يشعر بأنه عليه الصلاة والسلام ما كان  
 مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا بربه ، ويحمل عدم الايمان على وقت الاستدلال ، وعلى الوجه الثاني يشعر  
 اللفظ بأن الذي حدث هو إيمانه بالشرائع التي أنزلت عليه ، كما قال (ما كنت تدري ما الكتاب  
 ولا الايمان) وأما الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الاجمال ، فقد كان حاصلًا منذ  
 خلقه الله من أول الأمر ، وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال :  
 اني عبد الله أتاني الكتاب . فإذا لم يبعد أن عيسى عليه السلام رسولا من عند الله حين كان طفلا .  
 فكيف يستبعد أن يقال : ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كامل العقل  
 (المسألة الثالثة) دلت الآية على أن الرسول آمن بما أنزل اليه من ربه والمؤمنون آمنوا بالله  
 وملائكته وكتبه ورسله ، وإنما خص الرسول بذلك لأن الذي أنزل اليه من ربه قد يكون كلاما

متلوا يسمه الغير ويعرفه ، ويمكنه أن يؤمن به ، وقد يكون حياً لا يعلمه سواه ، فيكون هو صلى الله عليه وسلم مختصاً بالآيمان به ، ولا يتمكن غيره من الآيمان به فلهذا السبب كان الرسول مختصاً في باب الآيمان بما لا يمكن حصوله في غيره

ثم قال الله تعالى ﴿والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله﴾ وفيه مسائل  
 ﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الأربع من ضرورات الآيمان

﴿فالمرتبة الأولى﴾ هي الآيمان بالله سبحانه وتعالى ، وذلك لأنه مالم يثبت أن للعالم صانعاً قادراً على جميع المقدورات ، عالماً بجميع المعلومات ؛ غنياً عن كل الحاجات ، لا يمكن معرفة صدق الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، فكانت معرفة الله تعالى هي الأصل ، فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر

﴿والمرتبة الثانية﴾ أنه سبحانه وتعالى إنما يوحى إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة ، فقال (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده) وقال (وإن كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) وقال (فإنه نزل على قلبك) وقال (نزل به الروح الأمين على قلبك) وقال (عليه شديد القوى) فإذا ثبت أن وحي الله تعالى إنما يصل إلى البشر بواسطة الملائكة ، فالملائكة يكونون كالواسطة بين الله تعالى وبين البشر ، فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ، ولهذا السر قال أيضاً (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط)

﴿والمرتبة الثالثة﴾ الكتب ، وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله إلى البشر ، وذلك في ضرب المثال يجرى مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس ، فذات الملك كالقمر ، وذات الوحي كاستنارة القمر فكما أن ذات القمر مقدمة في الرتبة على استنارته ، فكذلك ذات الملك متقدم على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب ، فلهذا السبب كانت الكتب متأخرة في الرتبة عن الملائكة ، فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة

﴿والمرتبة الرابعة﴾ الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة ، فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب ، فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في المرتبة الرابعة ، واعلم أن في ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسراراً غامضة ، وحكماً عظيمة ، لا يحسن إيداعها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشریف

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالايمن بالله عبارة عن الايمان بوجوده ، وبصفاته ، وبأفعاله ، وبأحكامه ، وباسمائه

أما الايمان بوجوده فهو أن يعلم أن وراء المتحيزات موجوداً خالقاً لها ، وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرأ بوجود الاله تعالى ، لأنه لا يثبت مارواء المتحيزات شيئاً آخر ، فيكون اختلافه معنا في اثبات ذات الله تعالى ، أما الفلاسفة والمعتزلة فانهم مقرون باثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها ، فيكون الخلاف معهم لافي الذات بل في الصفات  
وأما الايمان بصفاته ، فالصفات إما سلبية ، وإما ثبوتية

﴿فأما السلبية﴾ فهي أن يعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب ، فان كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه ، وكل واحد من أجزائه غيره فهو مركب ، فهو مفتقر إلى غيره يمكن لذاته ، فاذن كل مركب فهو ممكن لذاته ، وكل مالميس ممكناً لذاته بل كان واجباً لذاته ، امتنع أن يكون مركباً بوجه من الوجوه ، بل كان فرداً مطلقاً ، وإذا كان فرداً في ذاته لزم أن لا يكون متحيزاً ، ولا جسماً ، ولا جوهر ، ولا في مكان ، ولا حالاً ، ولا في محل ، ولا متغيراً ، ولا محتاجاً بوجه من الوجوه البتة

﴿وأما الصفات الثبوتية﴾ فبأن يعلم أن الموجب لذاته نسبتبه إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقي ، فلما رأينا أن هذه المخلوقات وقعت على وجه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ، ثم يستدل بما في أفعاله من الاحكام والاتقان على كمال علمه ، فيثبتد يعرفه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً موصوفاً منعوتاً بالجلال وصفات الكمال ، وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله (الله لا إله الا هو الحي القيوم)

وأما الايمان بأفعاله ، فبأن تعلم أن كل ماسواه فهو ممكن محدث ، وتعلم بيديه عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته ، بل لا بد له من موجد يوجد ، وهو "قديم" ، وهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ماسواه فاعماله بتخليقه وإيجاده وتكوينه ، إلا أنه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات ، فالحكم الاول وهو أنها ممكنة محدثة فلا بد من إسنادها إلى واجب الوجود مطرد فيها

فان قلت : اني أجد من نفسي أني ان شئت أن أتحرك تحركت ، وإن شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري

فنعول : قد علمت حركتك بمشيئتك لحركتك ، وسكونك بمشيئتك لسكونك ، فقبل حصول مشيئة



الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن ، وعند حصول مشيئة الحركة لا بد وأن تتحرك إذا ثبت هذا فنقول : هذه المشيئة كيف حدثت فان حدوثها إما أن يكون لا يحدث أصلاً أو يكون يحدث ، ثم ذلك المحدث إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى ، فان حدث لا يحدث فقد لزم نفى الصانع ، وان كان محدثها هو العبد افتقر في إحداثها إلى مشيئة أخرى ولزم التسلسل ، فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى

إذا ثبت هذا فنقول : لا اختيار للإنسان في حدوث تلك المشيئة ، وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها إلا المشيئة به ، ولا حصول الفعل بعد المشيئة ، فالإنسان مضطر في صورة مختار ، فهذا كلام قاهر قوى ، وفي معارضته إشكالان : أحدهما : كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفراخ من الكفر والفسق . والثاني : أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهي ، والمدح والذم ، والثواب والعقاب على العبد ، فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم ، إلا أنه وارد عليه أيضاً في العلم على ما قررناه في مواضع عدة

﴿ وأما المرتبة الرابعة في الإيمان بالله ﴾ فهي معرفه أحكامه ، ويجب أن يعلم في أحكامه أموراً أربعة : أحدها : أنها غير معللة بعلّة أصلاً ، لأن كل ما كان معللاً بعلّة كان صاحبه ناقصاً بذاته ، كاملاً بغيره ، وذلك على الحق سبحانه محال . وثانيها : أن يعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة إلى العبد لا إلى الحق ، فانه منزّه عن جلب المنافع ، ودفع المضار : وثالثها : أن يعلم أن له الإلزام والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد . ورابعها : أنه يعلم أنه لا يجب لأحد على الحق بسبب أعماله وأفعاله شيء ، وأنه سبحانه في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ، ويعذب من يشاء بعدله ، وأنه لا يقبح منه شيء ، ولا يجب عليه شيء . لأن الكل ملكه وملكه ، والملوك المجازي لاحق له على المالك المجازي ، فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي

﴿ وأما المرتبة الخامسة في الإيمان بالله ﴾ فعرفة أسمائه ، قال في الأعراف ( والله الأسماء الحسنى ) وقال في بني إسرائيل ( أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ) وقال في طه ( الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى ) وقال في آخر الحشر ( له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض ) والأسماء الحسنى هي الأسماء الواردة في كتب الله المنزلة على ألسنة أنبيائه المعصومين ، وهذه الإشارة إلى معاهد الإيمان بالله

وأما الإيمان بالملائكة ، فهو من أربعة أوجه : أولها : الإيمان بوجودها ، والبحث عن أنها روحانية محضة ، أو جسمية . أو مركبة من القسمين ، وبتقدير كونها جسمية فهي أجسام

لطيفة أو كثيفة ، فان كانت لطيفة فهي أجسام نورانية ، أو هوائية ، وان كانت كذلك فكيف يمكن أن تكون مع لطافة أجسامها بالغة في القوة إلى الغاية القصوى ، فذاك مقام العلاء الراسخين في علوم الحكمة القرآنية والبرهانية

﴿والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة﴾ العلم بأنهم معصومون مطهرون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ، لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ، فان لذتهم بذكر الله ، وأنسهم بعبادة الله ، وكما أن حياة كل واحد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء ، فكذلك حياتهم بذكر الله تعالى ومعرفته وطاعته

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أنهم وسائط بين الله وبين البشر ، فكل قسم منهم متوكل على قسم من أقسام هذا العالم ، كما قال سبحانه (والصافات صفاً قالزاجرات زجرا) وقال (والذاريات ذروا فالحاملات وقرأ) وقال (والمرسلات عرفا فالعاصفات عصفا) وقال (والنازعات غرقا والناشطات نشطا) ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات أسراراً خفية ، إذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن كتب الله المنزلة إنما وصلت إلى الأنبياء بواسطة الملائكة ، قال الله تعالى (انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم أمين) فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة ، فكلما كان غوص العقل في هذه المراتب أشد كان إيمانه بالملائكة أتم .

﴿وأما الايمان بالكتب﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة : أولها ، أن يعلم أن هذه الكتب وحى من الله تعالى إلى رسوله ، وأنها ليست من باب الكهانة ، ولا من باب السحر ، ولا من باب لقاء الشياطين والأرواح الخبيثة . وثانيها : أن يعلم أن الوحي بهذه الكتب وإن كان من قبل الملائكة المطهرين ، فالله تعالى لم يمكن أحدا من الشياطين من لقاء شيء من ضلالتهم في أثناء هذا الوحي الطاهر . وعند هذا يعلم أن من قال : ان الشيطان ألقى قوله : تلك الغرائيق العلا في أثناء الوحي ، فقد قال قولاً عظيماً ، وطرق الطعن واتهمه إلى القرآن

﴿والمرتبة الثالثة﴾ أن هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ، ودخل فيه فساد قول من قال : ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان رضى الله عنه ، فان قال ذلك أخرج القرآن عن كونه حجة .

﴿والمرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه ، وأن محكمه

يكشف عن متشابهه.

﴿وأما الايمان بالرسول﴾ فلا بد فيه من أمور أربعة  
 (المرتبة الأولى) أن يعلم كونهم معصومين من الذنوب ، وقد أحكمت هذه المسألة في تفسير  
 قوله (فأزلها الشيطان عنها فأخرجها مما كانا فيه) وجميع الآيات التي تمسك بها المخالفون قد ذكرنا  
 وجه تأويلاتها في هذا التفسير بعون الله سبحانه وتعالى  
 (والمرتبة الثانية) من مراتب الايمان بهم: أن يعلم أن النبي أفضل من ليس بنبي، ومن الصوفية من  
 ينزع في هذا الباب.

﴿المرتبة الثالثة﴾ قال بعضهم: انهم أفضل من الملائكة، وقال كثير من العلماء: ان الملائكة  
 السماوية أفضل منهم ، وهم أفضل من الملائكة الأرضية ، وقد ذكرنا هذه المسألة في  
 تفسير قوله ( وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) ولأرباب المكاشفات في هذه المسألة  
 مباحثات غامضة.

﴿المرتبة الرابعة﴾ أن يعلم أن بعضهم أفضل من البعض ، وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى  
 (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) ومنهم من أنكر ذلك وتمسك بقوله تعالى له في هذه الآية (لا نفرق  
 بين أحد من رسله)

وأجاب العلماء عنه بأن المقصود من هذا الكلام شيء آخر ، وهو أن الطريق إلى إثبات نبوة  
 الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا كانوا حاضرين هو ظهور المعجزة على وفق دعاويهم ، فإذا كان  
 هذا هو الطريق ، وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على وفق دعواه أن يكون صادقا ، وإن لم  
 يصح هذا الطريق وجب أن لا يدل في حق أحد منهم على صحة رسالته ، فأما أن يدل على رسالة  
 البعض دون البعض فقول فاسد متناقض ، والغرض منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين  
 يقرون بنبوة موسى وعيسى ، ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم . فهذا هو المقصود من قوله  
 تعالى (لا نفرق بين أحد من رسله) لا ما ذكرتم من أنه لا يجوز أن يكون بعضهم أفضل من البعض  
 فهذا هو الإشارة إلى أصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة (وكتبه) على الواحد ، والباقون (كتبه) على الجمع ، أما الأول  
 ففيه وجهان : أحدهما : أن المراد هو القرآن ، ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب  
 والرسول . والثاني : على معنى الجنس ، فيوافق معنى الجمع ، ونظيره قوله تعالى (فبعث الله النبيين  
 مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق) فان قيل : ان اسم الجنس إنما يفيد العموم إذا

كان مقرونا بالالف واللام ، وهذه مضافة

قلنا : قد جاء المضاف من الأسماء ونعني به الكثرة ، قال الله تعالى (وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقال الله تعالى (أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام ، قال العلماء : والقراءة بالجمع أفضل لمشكلة ما قبله وما بعده من لفظ الجمع ، ولأن أكثر القراء عليه . واعلم أن القراء أجمعوا في قوله (ورسله) على ضم السين ، وعن أبي عمرو سكونها ، وعن نافع (وكتبه ورسله) مخففين ، وحجة الجمهور أن أصل الكلمة على فعل بضم العين ، وحجة أبي عمرو هي أن لا يتوالى أربع متحركات ، لأنهم كرهوا ذلك ، ولهذا لم تتوال هذه الحركات في شعر إلا أن يكون مزاحفا ، وأجاب الأولون أن ذلك مكروه في الكلمة الواحدة ، أما في الكلمتين فلا بدليل أن الادغام غير لازم في وجعل ذلك ، مع أنه قد توالى فيه خمس متحركات ، والكلمة إذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة

(المسألة الرابعة) قوله (لا نفرق بين أحد من رسله) فيه محذوف ، والتقدير يقولون : لا نفرق بين أحد من رسله ، كقوله (والملائكة باسطوا أيديهم أخرجوا) معناه يقولون : أخرجوا ، وقال (والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله) أى قالوا هذا (المسألة الخامسة) قرأ أبو عمرو (يفرق) بالياء على أن الفعل لكل . وقرأ عبد الله (لا يفرقون)

(المسألة السادسة) أحذف معنى الجمع كقوله (فما منكم من أحد عنه حاجزين) والتقدير : لا نفرق بين جميع رسله ، هذا هو الذى قالوه ، وعندى أنه لا يجوز أن يكون أحد ههنا فى معنى الجمع ، لأنه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله ، وهذا لا ينافى كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لأن اليهود وانتصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل ، بل بين البعض ، وهو محمد صلى الله عليه وسلم ، فثبت أن التأويل الذى ذكره باطل ، بل معنى الآية : لا نفرق بين أحد من الرسل وبين غيره فى النبوة ، فاذا فسرنا بهذا حصل المقصود من الكلام والله أعلم

ثم قال الله تعالى «وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير» وفى الآية مسائل

(المسألة الأولى) الكلام فى نظم هذه الآية من وجوه : الأول : وهو أن كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، واستكمال القوة النظرية بالعلم ، واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات ، والقوة النظرية أشرف من القوة العملية ، والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط أن تكون القوة النظرية مقدمة على العملية ، قال عن إبراهيم (رب هب لى حكما وألحقنى بالصالحين)

فالحكم كمال القوة النظرية (والحقني بال صالحين) كمال القوة العملية ، وقد أطنبنا في شواهد هذا المعنى من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب

إذا عرفت هذا فنقول : الأمر في هذه الآية أيضا كذلك ، فقوله ( كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله ) إشارة إلى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) إشارة إلى استكمال القوة العملية الانسانية بهذه الأعمال الفاضلة الكاملة ، ومن وقف على هذه النكتة علم اشتغال القرآن على أسرار عجيبة غفل عنها الآ كثرون .

(والوجه الثاني) من النظم في هذه الآية أن للإنسان أياما ثلاثة : الامس . والبحث عنه يسمى بمعرفة المبدأ ، واليوم الحاضر . والبحث عنه يسمى بعلم الوسط . والغد والبحث عنه يسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة ، قال في آخر سورة هود ( والله عيب السموات والأرض واليه يرجع الأمر كله ) وذلك إشارة إلى معرفة المبدأ ولما كانت الكالات الحقيقية ليست إلا العلم والقدرة : لا جرم ذكرها في هذه الآية ، وقوله ( والله عيب السموات والأرض ) إشارة إلى كمال العلم ، وقوله ( واليه يرجع الأمر كله ) إشارة إلى كمال القدرة ، فهذا هو الإشارة إلى علم المبدأ وأما علم الوسط وهو علم ما يجب اليوم أن يشتغل به ، فله أيضا مرتبتان : البداية والنهاية . أما البداية فالاشتغال بالعبودية ، وأما النهاية فقطع النظر عن الأسباب ، وتوقيض الأمور كلها إلى مسبب الأسباب . وذلك هو المسمى بالتوكل ، فذكر هذين المقامين فقال ( فاعبده وتوكل عليه ) وأما علم المعاد فهو قوله ( وما ربك بغافل عما يعملون ) أى فيومك غدا سيصل فيه نتائج أعمالك إليك . فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث عنه في هذه المراتب الثلاثة ، ونظيرها أيضا قوله سبحانه وتعالى ( سبحانه رب العزة عما يصفون ) وهو إشارة إلى علم المبدأ . ثم قال ( وسلام على المرسلين ) وهو إشارة إلى علم الوسط ، ثم قال ( والحمد لله رب العالمين ) وهو إشارة إلى علم المعاد على ما قال في صفة أهل الجنة ( وآخر دعوانى أن الحمد لله رب العالمين )

إذا عرفت هذا فنقول : تعريف هذه المراتب الثلاثة مذكور في آخر سورة البقرة ، فقوله ( آمن الرسول ) إلى قوله ( لا نفرق بين أحد من رسله ) إشارة إلى معرفة المبدأ ، وقوله ( وقالوا سمعنا وأطعنا ) إشارة إلى علم الوسط ، وهو معرفة الأحوال التي يجب أن يكون الإنسان عالما مشغلا بها ، مادام يكون في هذه الحياة الدنيا ، وقوله ( غفرانك ربنا وإليك المصير ) إشارة إلى علم المعاد ، والوقوف على هذه الأسرار ينور القلب ويحذبه من ضيق عالم الأجسام ، إلى فسحة عالم

الأفلاك ، وأنوار بهجة السموات

﴿الوجه الثالث في النظم﴾ أن المطالب قسيان : أحدهما : البحث عن حقائق الموجودات ، والثاني : البحث عن أحكام الأفعال في الوجوب والجواز والحظر ، أما القسم الأول فمستفاد من العقل ، والثاني مستفاد من السمع ، والقسم الأول هو المراد بقوله (والمؤمنون كل آمن بالله) والقسم الثاني هو المراد بقوله (وقالوا سمعنا وأطعنا)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي رحمه الله : قوله (سمعنا وأطعنا) أى سمعنا قوله وأطعنا أمره ، لأنه حذف المفعول لأن في الكلام دليلا عليه من حيث مدحوا به

وأقول : هذا من الباب الذى ذكره عبدالقاهر النحوى رحمه الله أن حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا أولى لأنك إذا جعلت التقدير : سمعنا قوله ، وأطعنا أمره ، فاذن ههنا قول آخر غير قوله ، وأمر آخر يطاع سوى أمره ، فاذا لم يقدر فيه ذلك المفعول أفاد أنه ليس في الوجود قول يجب سماعه الا قوله وليس في الوجود أمر يقال في مقابلته : أطعنا الا أمره ، فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع أولى

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه تعالى لما وصف إيمان هؤلاء المؤمنين وصفهم بعد ذلك بأنهم يقولون : سمعنا وأطعنا ، فقوله (سمعنا) ليس المراد منه السماع الظاهر ، لأن ذلك لا يفيد المدح ، بل المراد أنا سمعناه بأذان عقولنا ، أى عقلناه وعلينا سمعته ، وتيقنا أن كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبيا عليهم الصلاة والسلام اليانا فهو حق صحيح واجب القبول ، والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن ، قال الله تعالى (إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر ، وعكسه قوله تعالى (كان لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا) ثم قال بعد ذلك (وأطعنا) فدل هذا على أنه كما صح اعتقادهم في هذه التكاليف ، فهم ما أخلوا بشيء منها ، فجمع الله تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بأبواب التكليف علما وعملا

ثم حكى عنهم بعد ذلك أنهم قالوا (غفرانك ربنا وإليك المصير) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية سؤال ، وهو أن القوم لما قبلوا التكاليف وعملوا بها ، فأى حاجة بهم إلى طلبهم المغفرة

والجواب من وجوه : الأول : أنهم وإن بذلوا مجهودهم في أداء هذه التكاليف الا أنهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم ، فلما جوزوا ذلك قالوا (غفرانك ربنا) ومعناه أنهم يلتمسون



من قبله الغفران فيما يخافون من تقصيرهم فيما يأتون ويذرون . والثاني : روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أنه ليغان على قلبي وأني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة» فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جعلتها أنه عليه الصلاة والسلام كان في الترقى في درجات العبودية، فكان كلما ترقى من مقام إلى مقام أعلى من الأول رأى الأول حقيراً ، فكان يستغفر الله منه ، لحمل طلب الغفران في القرآن في هذه الآية على هذا الوجه أيضاً غير مستبعد . والثالث : أن جميع الطاعات في مقابلة حقوق إلهيته جنائيات ، وكل أنواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة أنوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ، ولذلك قال (وما قدروا الله حق قدره) وإذا كان كذلك ، فالعبد في أى مقام كان من مقام العبودية ، وإن كان عالماً جداً إذا قوبل ذلك بجلال كبرياء الله تعالى ، صار عين التقصير الذى يجب الاستغفار منه ، وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم (فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك) فإن مقامات عبوديته وإن كانت عالية إلا أنه كان ينكشف له في درجات مكشفاتة أنها بالنسبة إلى ما يليق بالحضرة الصمدية عن التقصير ، فكان يستغفر منها ، وكذلك حكى عن أهل الجنة كلامهم فقال (دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام) فسبحانك اللهم إشارة إلى التنزيه

ثم أنه قال (وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين) يعنى أن كل الحمد لله وإن كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بألسنتنا  
 ﴿المسألة الثانية﴾ قوله (غفرانك) تقديره : اغفر غفرانك ، ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا ، قال الفراء : هو مصدر وقع موقع الأمر فنصب ، ومثله الصلاة الصلاة ، والأسد الأسد ، وهذا أولى من قول من قال : نسألك غفرانك لأن هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت أدل عليه ، ونظيره قولك : حمداً حمداً ، وشكراً شكراً ، أى أحمد حمداً ، وأشكر شكراً

﴿المسألة الثالثة﴾ أن طالب هذا الغفران مقرون بأمرين : أحدهما : بالإضافة إليه ، وهو قوله (غفرانك) والثاني : أردفه بقوله (ربنا) وهذان القيدان يتضمنان فوائد : أحدها : أنت السكامل في هذه الصفة . فأنت غافر الذنب . وأنت غفور . (وربك الغفور ، وهو الغفور الودود) وأنت الغفار (واستغفروا ربكم إنه كان غفارا) يعنى أنه ليست غفاريته من هذا الوقت ، بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب ، فهذه الغفارية كالخرقة له ، فقوله ههنا (غفرانك) يعنى أطلب الغفران منك وأنت السكامل في هذه الصفة ، والمطموع من السكامل في صفة أن يعطى عطية كاملة . فقوله (غفرانك)

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا  
لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا

طلب لغفران كامل ، وما ذاك إلا بأن يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ، ويبدلها بالحسنات ، كما قال ( فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ) . وثانيها : روى في الحديث الصحيح « أن الله مائة جزء من الرحمة قسم جزءاً واحداً منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات ، فبها يتراحون ، وادخر تسعة وتسعين جزءاً ليوم القيامة » فأظن أن المراد من قوله ( غفرانك ) هو ذلك الغفران الكبير ، كان العبد يقول : هب أن جرمي كبير لكن غفرانك أعظم من جرمي . وثالثها : كأن العبد يقول : كل صفة من صفات جلالك وإلهيتك ، فأنما يظهر أثرها في محل معين ، فلولا الوجود بعد العدم لما ظهرت آثار قدرتك ، ولولا الترتيب العجيب والتأليف الأنيق ، لما ظهرت آثار علمك ، فكذا لولا جرم العبد وجناته ، وعجزه وحاجته ، لما ظهرت آثار غفرانك ، فقوله ( غفرانك ) معناه طلب الغفران الذي لا يمكن ظهور أثره إلا في حق ، وفي حق أمثالي من المجرمين

وأما القيد الثاني ، وهو قوله ( ربنا ) ففيه فوائد . أولها : ريتني حين ما لم أذكرك بالتوحيد ، فكيف يليق بكرمك أن لا تريتني عند ما أفنيت عمري في توحيدك . وثانيها : ريتني حين كنت معدوماً ، ولولم تربني في ذلك الوقت لما تضررت به ، لأنني كنت أبقي حيثئذ في العدم ، وأما الآن فلولم تربني وقعت في الضرر الشديد . فأسألك أن لا تهملني . وثالثها : ريتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعى إليك في أن تربيني في المستقبل . ورابعها : ريتني في الماضي فاتمم المعروف خير من ابتدائه ، فتم هذه انترية بفضلك ورحمتك

ثم قال الله تعالى ﴿ واليك المصير ﴾ وفيه فائدتان : أحدهما : بيان أنهم كما أقروا بالمبدأ ، فكذلك أقروا بالمعاد . لأن الايمان بالمبدأ أصل الايمان بالمعاد ، فان من أقر أن الله عالم بالجزئيات ، وقادر على كل الممكنات ، لا بد وأن يقر بالمعاد . والثانية : بيان أن العبد متى علم أنه لا بد من المصير اليه ، والذهاب إلى حيث لا حكم إلا حكم الله ، ولا يستطيع أحد أن يشفع إلا بأذن الله ، كان إخلاصه في الطاعات أتم ، واخترازه عن السيئات أكمل . وهنا آخر ما شرح الله تعالى من أيمان المؤمنين

قوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا

إن نسينا أو أخطأنا»

اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) يحتمل أن يكون ابتداء خبر من الله ويحتمل أن يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين على نسق الكلام في قوله (وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير) وقالوا (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ويؤيد ذلك ما أردفه من قوله (ربنا لا تؤاخذنا) فكأنه تعالى حكى عنهم طريقهم في التمسك بالإيمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك أنهم وصفوا ربهم بأنه لا يكلف نفساً إلا وسعها

﴿المسألة الثانية﴾ في كيفية النظم : ان قلنا ان هذا من كلام المؤمنين ، فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) فكأنهم قالوا : كيف لانسمع ولا نطيع ، وأنه تعالى لا يكلفنا إلا ما في وسعنا وطاقنا ، فإذا كان هو تعالى بحكم الرحمة الإلهية لا يطالبنا إلا بالشيء السهل الهين ، فكذلك نحن بحكم العبودية وجب أن نكون سامعين مطيعين ، وإن قلنا : ان هذا من كلام الله تعالى . فوجه النظم أنهم لما قالوا (سمعنا وأطعنا) ثم قالوا بعده (غفرانك ربنا) دل ذلك على أن قولهم (غفرانك) طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل العبد ، فلما كان قولهم (غفرانك) طلباً للمغفرة في ذلك التقصير ، لاجرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) والمعنى أنكم إذا سمعتم وأطعتم ، وما تعمدتم التقصير ، فعند ذلك لو وقع منكم نوع تقصير على سبيل السهو والغفلة ، فلا تكونوا خائفين منه ، فان الله تعالى لا يكلف نفساً إلا وسعها ، وبالجملة فهذا إجابة لهم في دعائهم في قولهم (غفرانك ربنا)

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال : كلفته الشيء فتكلف ، والكلفة اسم منه ، والوسع ما يسع الإنسان ولا يضيق عليه ولا يخرج فيه ، قال الفراء : هو اسم كالوجد والجهد ، وقال بعضهم : الوسع دون المجهود في المشقة ، وهو ما يتسع له قدرة الإنسان

﴿المسألة الرابعة﴾ المعتزلة عولوا على هذه الآية في أنه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه ، ونظيره قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (يريد الله أن يخفف عنكم) وقوله (يريد الله بكم اليسر) وقالوا : هذه الآية صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق ، قالوا : وإذا ثبت هذا فهنا أصلان : الأول أن العبد موجد لأفعال نفسه ، فانه لو كان موجد لها هو الله تعالى ، لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق ، فان الله تعالى إذا خلق الفعل وقع لا محالة ولا قدرة البتة للعبد على ذلك الفعل ولا على تركه ، أما انه لا قدرة له على الفعل فلأن ذلك الفعل

وجد بقدرة الله تعالى ، والموجود لا يوجد ثانياً ، وأما انه لا قدرة له على الدفع فلأن قدرته أضعف من قدرة الله تعالى ، فكيف تقوى قدرته على دفع قدرة الله تعالى وإذا لم يخاف الله الفعل استحال أن يكون للعبد قدرة على التحصيل ، فثبت أنه لو كان الموجد لفعل العبد هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفاً بما لا يطاق . والثاني : أن الاستطاعة قبل الفعل والا لكان الكافر المأمور بالايمان لم يكن قادراً على الايمان ، فكان ذلك التكليف بما لا يطاق هذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع

أما الأصحاب فقالوا : دلت الدلائل العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه ، فوجب المصير إلى تأويل هذه الآية

(الحجة الأولى) أن من مات على الكفر بانيء موته على الكفر أن الله تعالى كان عالماً في الأزل بأنه يموت على الكفر ولا يؤمن قط ، فكان العلم بعدم الايمان موجوداً ، والعلم بعدم الايمان يناق وجود الايمان على ما قررناه في مواضع ، وهو أيضاً مقدمة بينة بنفسها ، فكان تكليفه بالايمان مع حصول العلم بعدم الايمان تكليفاً بالجمع بين النقيضين ، وهذه الحجة كما أنها جارية في العلم ، فهي أيضاً جارية في الجبر .

(الحجة الثانية) أن صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الأمر كذلك كان تكليف ما لا يطاق لازماً ، انما قلنا : ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي ، لأن قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك ، فلو ترجح أحد الجانبين على الآخر من غير مرجح لازم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع . وانما قلنا : ان تلك الداعية من الله تعالى لأنها لو كانت من العبد لافتقر إيجادها إلى داعية أخرى ، ولزم التسلسل ، وانما قلنا : انه متى كان الأمر كذلك لزم الجبر . لأن عند حصول الداعية المرجحة لأحد الطرفين صار الطرف الآخر مرجوحاً ، والمرجوح ممتنع الوقوع . وإذا كان المرجوح ممتنعاً كان الراجح واجبا ضرورة أنه لا خروج عن النقيضين ، فاذن صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعاً وهو مكلف به . فكان التكليف تكليف ما لا يطاق

(الحجة الثالثة) أن التكليف إما أن يتوجه على العبد حال استواء الداعيين ، أو حال رجحان أحدهما ، فان كان الأول فهو تكليف ما لا يطاق ، لأن الاستواء يناقض الرجحان ، فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان ، فقد كلف بالجمع بين النقيضين ، وان كان الثاني فالراجح واجب ، والمرجوح ممتنع ، وان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب . وان وقع بالمرجوح

فقد وقع بالمتع.

﴿الحجة الرابعة﴾ أنه تعالى كلف أبا لهب بالإيمان، والإيمان تصديق الله في كل ما أخبر عنه وهو مما أخبر أنه لا يؤمن، فقد صار أبو لهب مكلفاً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وذلك تكليف ما لا يطاق.

﴿الحجة الخامسة﴾ العبد غير عالم بتفاصيل فعله، لأن من حرك أصبعه لم يعرف عدداً لآحيان التي حرك أصبعه فيها، لأن الحركة البسيطة عبارة عند المتكلمين عن حركات مختلطة بسكنات. والعبد لم يخطر بباله أنه يتحرك في بعض الآحيان، ويسكن في بعضها، وأنه أين تحرك وأين سكن، وإذا لم يكن عالماً بتفاصيل فعله لم يكن موجداً لها، لأنه لم يقصد إيجاد ذلك العدد المخصوص من الأفعال، فلو فعل ذلك العدد دون الأزيد ودون الأنقص فقد ترجح الممكن لا المرجح وهو محال. فثبت أن العبد غير موجد، فإذا لم يكن موجداً كان تكليف ما لا يطاق لازماً على ما ذكرتم. فهذه وجوه عقلية قطعية يقينية في هذا الباب. فعلينا أنه لا بد للآية من التأويل وفيه وجوه. الأول وهو الأصوب: أنه قد ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي، فاما أن يصدق ماره محال، لأنه جمع بين النقيضين، واما أن يكذبهما وهو محال، لأنه إبطال النقيضين، واما أن يكذب القاطع العقلي، ويرجح الظاهر السمعي، وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلائل العقلية، ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن، وترجح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي والدليل السمعي معاً، فلم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحتمل الظاهر السمعي على التأويل، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه، فهذا الطريق علينا أن لهذه الآية تأويلاً في الجملة، سواء عرفناه أو لم نعرفه، وحينئذ لا يحتاج إلى الخوض فيه على سبيل التفصيل.

﴿الوجه الثاني في الجواب﴾ هو أنه لا معنى للتكليف في الأمر والنهي إلا الإعلام بأنه متى فعل كذا فإنه يثاب، ومتى لم يفعل فإنه يعاقب، فإذا وجد ظاهر الأمر فإن كان المأمور به ممكناً كان ذلك أمراً وتكليفاً في الحقيقة، وإلا لم يكن في الحقيقة تكليفاً. بل كان إعلاماً بنزول العقاب به في الدار الآخرة، وإشعاراً بأنه إنما خلق للنار.

﴿والجواب الثالث﴾ وهو أن الإنسان ما دام لم يموت، وأنا لا ندرى أن الله تعالى علم منه أنه يموت على الكفر أو ليس كذلك، فنحن شاكون في قيام المانع، فلا جرم تأمره بالإيمان ونحته عليه. فإذا مات على الكفر علينا بعد موته أن المانع كان قائماً في حقه، فتبين أن شرط

التكليف كان زائلاً عنه حال حياته ، وهذا قول طائفة من قدماء أهل الجبر  
 ﴿الجواب الرابع﴾ أنا بينا أن قوله (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ليس قول الله تعالى ، بل  
 هو قول المؤمنين ، فلا يكون حجة ، إلا أن هذا ضعيف . وذلك لأن الله تعالى لما حكاه عنهم في  
 معرض المدح لهم والثناء عليهم ، فبسبب هذا الكلام وجب أن يكونوا صادقين في هذا الكلام .  
 إذ لو كانوا كاذبين فيه لما جاز تعظيمهم بسببه . فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في هذا الموضع .  
 ونسأل الله العظيم أن يرحم عجزنا وقصور فهمنا ، وأن يعفو عن خطايانا ، فانا لا نطلب إلا الحق ،  
 ولا نزوم إلا الصدق

أما قوله تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ ففيه مسائل  
 (المسألة الأولى) اختلفوا في أنه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب . قال  
 الواحدي رحمه الله : الصحيح عند أهل اللغة أن الكسب والاكتساب واحد لافرق بينهما ،  
 قال ذو الرمة .

ألقى أباه بذاك الكسب يكتسب

والقرآن أيضاً ناطق بذلك ، قال الله تعالى (كل نفس بما كسبت رهينة) وقال (ولا تكسب  
 كل نفس إلا عليها) وقال (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته) وقال (والذين يرمون المؤمنين  
 والمؤمنات بغير ما اكتسبوا) فدل هذا على إقامة كل واحد من هذين اللفظين مقام الآخر ، ومن  
 الناس من سلم الفرق ، ثم فيه قولان : أحدهما : أن الاكتساب أخص من الكسب ، لأن الكسب ،  
 ينقسم إلى كسبه لنفسه ولغيره . والاكتساب لا يكون إلا ما يكتسب الإنسان لنفسه خاصة . يقال  
 فلان كاسب لأهله ، ولا يقال مكتسب لأهله . والثاني : قال صاحب الكشف : إنما خص الخير  
 بالكسب ، والشر بالاكتساب ، لأن الاكتساب اعتمال ، فلما كان الشر مما تشبهه النفس وهي  
 منجذبة إليه ، وأماره به ، كانت في تحصيله أعمل وأجد ، فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ، ولما لم يكن  
 كذلك في باب الخير . وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال والله أعلم

(المسألة الثانية) المعتزلة احتجوا بهذه الآية على أن فعل العبد بإيجاده وتكوينه ، قالوا لأن  
 الآية صريحة في إضافة خيرهِ وشرهِ إليه ، ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة .  
 ويجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الأمور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام  
 فيه معلوم وبالله التوفيق ، قال القاضي : لو كان خالقاً أفعالهم فما الفائدة في التكليف وأما الوجه في  
 أن يسألوه أن لا يثقل عليهم والثقل على قولهم كالحفيف في أنه تعالى يخلقه فيهم وليس يلحقهم



به نصب ولا لغوب

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على فساد القول بالمحابلة قالوا : لأنه تعالى أثبت كلا الأمرين على سبيل الجمع ، فبين أن لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت ، وهذا صريح في أن هذين الاستحقاقين يجتمعان ، وأنه لا يلزم من طريان أحدهما زوال الآخر ، قال الجبائي : ظاهر الآية وإن دل على الإطلاق إلا أنه مشروط ، والتقدير : لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح إذا لم تبطله ، وعليها ما اكتسبت من العقاب إذا لم تكفره بالتوبة ، وانما صرنا إلى إضمار هذا الشرط لما بينا أن الثواب يجب أن يكون منفعة خالصة دائمة وأن العقاب يجب أن يكون مضرة خالصة دائمة ، والجمع بينهما محال في العقول فكان الجمع بين استحقاقيهما أيضا محالا

واعلم أن الكلام على هذه المسألة مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى (لا تبطلوا صدقاتكم بالإن والأذى) فلا نعيده

﴿المسألة الرابعة﴾ احتج كثير من المتكلمين بهذه الآية على أن الله تعالى لا يعذب الأطفال بذنوب آبائهم ، ووجه الاستدلال ظاهر فيه . ونظيره قوله تعالى (ولا تزر وازرة وزر أخرى) ﴿المسألة الخامسة﴾ الفقهاء تسكوا بهذه الآية في إثبات أن الأصل في الامساك بالبقاء والاستمرار ، لأن اللام في قوله (لها ما كسبت) يدل على ثبوت هذا الاختصاص ، وتأكد ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم «كل امرئ أحق بكسبه من والده وولده وسائر الناس أجمعين» وإذا تمهد هذا الأصل خرج عليه شيء كثير من مسائل الفقه

منها أن المضمونات لا تملك بأداء الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والعارض الموجود إما الغصب وإما الضمان ، وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل أم الولد والمدبرة

ومنها أنه إذا غصب ساحة وأدرجها في بناءه ، أو غصب حنطة فطحنها ، لا يزول الملك لقوله (لها ما كسبت)

ومنها أنه لا شفعة للجار ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت) والفرق بين الشريك الجار ظاهر ، بدليل أن الجار لا يقدم على الشريك ، وذلك يمنع من حصول الاستواء ، ولأن الضرر بمخالفة الجار أقل ، ولأن في الشركة يحتاج إلى تحمل مؤنة القسمة ، وهذا المعنى مفقود في الجار

ومنها أن القطع لا يمنع وجوب الضمان ، لأن المقتضى لبقاء الملك قائم ، وهو قوله (لها ما كسبت)

كسبت) والقطع لا يوجب زوال الملك ، بدليل أن المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ، ولا يكون القطع مقتضيا زوال ملكه عنه  
ومنها أن منكرى وجوب الزكاة احتجوا به ، وجوابه أن الدلائل الموجبة للزكاة أخص ،  
والخلاص مقدم على العام ، وبالجملة فهذه الآية أصل كبير في فروع الفقه والله أعلم  
ثم اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم ، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم قال «الدعاء  
مع العبادة» لأن الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ، ويشاهد جلال  
الله تعالى وكرمه وعزته وعظمته ، بنعت الاستغناء والتعالى وهو المقصود من جميع  
العبادات والطاعات ، فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة  
بالدعاء والتضرع إلى الله ، والكلام في حقائق الدعاء ذكرناه في تفسير قوله تعالى  
(وإذا سألك عبادى عنى فاقى قريب) فقال (ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) وفي  
الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أنه تعالى حكى عن المؤمنين أربعة أنواع من الدعاء ، وذكر في مطلع  
كل واحد منها قوله (ربنا) إلا في النوع الرابع من الدعاء . فانه حذف هذه الكلمة عنها ، وهو قوله  
(واعف عنا واغفر لنا)

أما النوع الأول فهو قوله ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لا تؤاخذنا أى لا تعاقبنا ، وإنما جاء بلفظ المفاعلة وهو فعل واحد ، لأن  
الناس قد أمكن من نفسه . وطرق السبل إليها بفعله ، فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في إيذاء  
نفسه ، وعندى فيه وجه آخر ، وهو أن الله يأخذ المذنب بالعقوبة ، فالمذنب كأنه يأخذربه بالمطالبة  
بالعفو والكرم ، فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو ، فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به ،  
فلما كان كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة

﴿المسألة الثانية﴾ في النسيان وجهان : الأول : أن المراد منه هو النسيان نفسه الذى هو

ضد الذكر

فان قيل : أليس أن فعل الناسى في محل العفو يحكم دليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق  
وبدليل السمع وهو قوله صلى الله عليه وسلم «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»  
فاذا كان النسيان في محل العفو قطعاً فما معنى طلب العفو عنه في الدعاء

والجواب : عنه من وجوه : الأول : أن النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ، ومنه ما لا يعذر

ألا ترى أن من رأى في ثوبه دماً فأخّر إزالته إلى أن نسي فصله وهو على ثوبه عدم قصراً ، إذ كان يلزمه المبادرة إلى إزالته ، وأما إذا لم يره في ثوبه فإنه يعذر فيه ، ومن رمى صيداً في موضع فأصاب إنساناً فقد يكون بحيث لا يعلم الرامي أنه يصيب ذلك الصيد أو غيره ، فإذا رمى ولم يحرز كان ملوماً ، أما إذا لم تكن أمارات الغلط ظاهرة ثم رمى وأصاب إنساناً كان ههنا معذوراً ، وكذلك الإنسان إذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوماً ، وأما إذا واظب على القراءة ، لكنه بعد ذلك نسي فههنا يكون معذوراً ، ثبت أن النسيان على قسمين ، منه ما يكون معذوراً ، ومنه ما لا يكون معذوراً ، وروى أنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أراد أن يذكر حاجته شد خيطاً في أصبعه فثبت بما ذكرنا أن الناسي قد لا يكون معذوراً ، وذلك ما إذا ترك التحفظ وأعرض عن أسباب التذكر ، وإذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء

﴿الوجه الثاني في الجواب﴾ أن يكون هذا دعاء على سبيل التقدير ، وذلك لأن هؤلاء المؤمنين الذين ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله حق تقاته ، فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي إلا على وجه النسيان والخطأ ، فكان وصفهم بالدعاء بذلك إشعاراً ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كأنه قيل : إن كان النسيان مما تجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به

﴿الوجه الثالث في الجواب﴾ أن المقصود من الدعاء إظهار التضرع إلى الله تعالى ، لا طلب الفعل ، ولذلك فإن الداعي كثيراً ما يدعو بما يقطع بأن الله تعالى يفعله سواء دعا أولم يدع . قال الله تعالى (قال رب احكم بالحق) وقال (ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة) وقالت الملائكة في دعائهم (فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك) فكذا في هذه الآية العلم بأن النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء

﴿الوجه الرابع في الجواب﴾ أن مؤاخذة الناسي غير ممتعة عقلاً ، وذلك لأن الإنسان إذا علم أنه بعد النسيان يكون مؤاخذاً فإنه يخوف المؤاخذة يستديم الذكر ، فحينئذ لا يصدر عنه إلا أن استدامة ذلك التذكر فعل شاق على النفس ، فلما كان ذلك جائزاً في العقول ، لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء

﴿الوجه الخامس﴾ أن أصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل ، فلو لا أنه جائز عقلاً من الله تعالى أن يعاقب عليه لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه

﴿والقول الثاني﴾ في تفسير النسيان ، أن يحمل على الترك . قال الله تعالى (فسي ولم نجد له عزماً)

## رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا مَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا

وقال تعالى (نسوا الله فسيهم) أى تركوا العمل لله فتركهم ، ويقول الرجل لصاحبه : لا تنسى من عطيتك ، أى لا تركنى ، فالمراد بهذا النسيان أن يترك الفعل لتأويل فاسد ، والمراد بالخطأ ، أن يفعل الفعل لتأويل فاسد

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن النسيان والخطأ المذكورين في هذه الآية إما أن يكونا مفسرين بتفسير ينبغى فيه القصد إلى فعل ما لا ينبغى ، أو يكون أحدهما كذلك دون الآخر ، فأما الاحتمال الأول فإنه يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر . لأن العمد إلى المعصية لما كان حاصلًا في النسيان وفي الخطأ ثم انه تعالى أمر المسلمين أن يدعوه بقولهم (لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا) فكان ذلك أمراً من الله تعالى لهم بأن يطلبوا من الله أن لا يعذبهم على المعاصي ، ولما أمرهم بطلب ذلك « دل على أنه يعطيهم هذا المطلوب » وذلك يدل على حصول العفو لأصحاب الكبائر ، وأما القسم الثانى والثالث فباطلان لأن المؤاخذة على ذلك قيحة عند الخصم ، وما يقبح فعله من الله يتمتع أن يطلب بالدعاء فان قيل : الناسى قد يؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا : فهو في الحقيقة مؤاخذ بترك التحفظ قصداً وعمداً ، فالمؤاخذة إنما حصلت على ما تركه عمداً ، وظاهر ما ذكرنا دالة هذه الآية على رجاء العفو لأهل الكبائر

قوله تعالى «ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا»

اعلم أن هذا هو النوع الثانى من الدعاء وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «الاصر» في اللغة : الثقل والشدة ، قال النابغة

يا مانع الضيم أنت يغشى سراتهم والحامل الاصر عنهم بعد ما عرفوا

ثم سمي العهد إصراً لأنه ثقل ، قال الله تعالى (وأخذتم على ذلکم إصرى) أى عهدى وميثاقى والاصر العطف ، يقال : ما يأصرنى عليه آصرة ، أى رحم وقربة ، وإنما سمي العطف إصراً لأن عطفك عليه يثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر أهل التفسير فيه وجهين : الأول : لا تشدد علينا في التشكليف كما شددت

على من قبلنا من اليهود ، قال المفسرون : ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة ، وأمرهم بأداء أربع أموالهم في الزكاة ، ومن أصاب ثوبه نجاسة أمر بقطعها . وكانوا إذا نسوا شيئاً عجلت لهم العقوبة في الدنيا ، وكانوا إذا أتوا بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالاً لهم . قال الله تعالى (فبظلم

من الذين هادوا حرمنا عليهم) وقال تعالى (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقد حرم على المسافرين من قوم طالوت الشرب من النهر ، وكان عذابهم معجلاً في الدنيا ، كما قال (من قبل أن نطمس وجوها) وكانوا يمسخون قردة وخنازير ، قال القفال : ومن نظر في السفر الخامس من التوراة أتى تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما أخذ عليهم من غلط العهود والمواثيق ، ورأى الأعاجيب الكثيرة ، فالمؤمنون سألوا ربهم أن يصونهم عن أمثال هذه التغليظات ، وهو بفضلته ورحمته قد أزال ذلك عنهم . قال الله تعالى في صفة هذه الأمة (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم) وقال عليه السلام «رفع عن أمتي المسخ والحسف والغرق» وقال الله تعالى (وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون) وقال عليه الصلاة والسلام «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة» والمؤمنون إنما طلبوا هذا التخفيف لأن التشديد مظنة التقصير . والتقصير موجب للعقوبة ، ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى ، فلا جرم طلبوا السهولة في التكليف

والقول الثاني : لا تحمل علينا عهداً وميثاقاً يشبه ميثاق من قبلنا في الغلط والشدة ، وهذا القول يرجع إلى الأول في الحقيقة لكن باضمار شيء زائد على الملفوظ ، فيكون القول الأول أولى (المسألة الثالثة) لقائل أن يقول : دلت الدلائل العقلية والسمعية على أنه أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين ، فما السبب في أن شدد التكليف على اليهود حتى أدى ذلك إلى وقوعهم في المخالفات والتمرد ، قالت المعتزلة : من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حق إنسان مفسدة في حق غيره ، فاليهود كانت الفظاظ والغلظة غالبية على طباعهم ، فكانوا ينصلحون إلا بالتكاليف الشاقة والشدة ، وهذه الأمة كانت الرقة وكرم الخلق غالباً على طباعهم ، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ

أجاب الأصحاب بأن السؤال الذي ذكرناه في المقام الأول ننقله إلى المقام الثاني ، فنقول : ولماذا خص اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة في التكليف ولماذا خص هذه الأمة بطاافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار يكفيهم التكليف السهلة في حصول مصالحهم

ومن تأمل وأنصف علم أن هذه التعليلات علية فجعل جناب الجلال ، عن أن يوزن بميزان الاعتزال ، وهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ، ويحكم ما يريد (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)

## رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَالًا طَاقَةً لَّنَا بِهِ

قوله تعالى ﴿ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به﴾

اعلم أن هذا هو النوع الثالث من دعاء المؤمنين ، وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الطاقة اسم من الاطاقة ، كالطاعة من الاطاعة ، والجابة من الاجابة ، وهي

توضع موضع المصدر

﴿المسألة الثانية﴾ من الاصحاب من تمسك به في أن تكليف مالا يطاق جائز إذ لو لم يكن جائزا

لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى

أجاب المعتزلة عنه من وجوه : الأول : أن قوله (مالا طاقة لنا به) أى ما يشق فعله مشقة عظيمة وهو كما يقول الرجل : لا أستطيع أن أنظر إلى فلان إذا كان مستقلا له ، قال الشاعر :

إنك إن كلفتني مالم أطق      ساءك ماسرك منى من خلق

وفي الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك «له طعامه وكسوته ، ولا يكلف من العمل مالا يطيق» أى ما يشق عليه ، وروى عمران بن الحصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «المريض يصلى جالسا ، فإن لم يستطع فعلى جنب» فقوله : فإن لم يستطع ، ليس معناه عدم القوة على الجلوس ، بل كل الفقهاء يقولون : المراد منه إذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة شديدة ، وقال الله تعالى في وصف الكفار (ما كانوا يستطيعون السمع) أى كان يشق عليهم ذلك

﴿الوجه الثانى﴾ أنه تعالى لم يقل ، لا تكلفنا مالا طاقة لنا به ، بل قال (لا تحمّلنا مالا طاقة لنا به) والتحميل هو أن يضع عليه مالا طاقة له بتحملة ، فيكون المراد منه العذاب ، والمعنى لا تحمّلنا عذابك الذى لا نطبق احتماله ، فلو حملنا الآية على ذلك كان قوله (لا تحمّلنا) حقيقة فيه ، ولو حملناه على التكليف كان قوله (لا تحمّلنا) مجازا فيه ، فكان الأول أولى

﴿الوجه الثالث﴾ هب أنهم سألوا الله تعالى أن لا يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه ، لكن ذلك لا يدل على جواز أن يفعل خلافه ، لأنه لو دل على ذلك لدل قوله (رب احكم بالحق) على جواز أن يحكم بباطل ، وكذلك يدل قول إبراهيم عليه السلام (ولا تخزنى يوم يبعثون) على جواز أن يخزى الأنبياء ، وقال الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم (ولا تطع الكافرين والمنافقين) ولا يدل هذا على جواز أن يطيع الرسول الكافرين والمنافقين ، وكذا الكلام فى قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) هذا جملة أجوبة المعتزلة



أجاب الأصحاب فقالوا :

﴿أما الوجه الأول﴾ فدفوع من وجهين : الأول : أنه لو كان قوله (ولا تحمِلنا مالا طاقة لنا به) محمولا على أن لا يشدد عليهم في التكليف ، لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله (ولا تحمِل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا) واحدا فتكون هذه الآية تكراراً محضاً ، وذلك غير جائز . الثاني : أننا بينا أن الطاقة هي الطاقة والقدرة ، فقوله (لا تحمِلنا مالا طاقة لنا به) ظاهره لا تحمِلنا مالا قدرة لنا عليه ، أقصى ما في الباب أنه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستقبال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز إلا أن الأصل حل اللفظ على الحقيقة

﴿وأما الوجه الثاني﴾ فجوابه أن التحمل مخصوص في عرف القرآن بالتكليف ، قال الله تعالى (إنا عرضنا الأمانة على السموات) إلى قوله (وحملها الإنسان) ثم هب أنه لم يوجد هذا العرف إلا أن قوله (لا تحمِلنا مالا طاقة لنا به) عام في العذاب وفي التكليف ، فوجب إجراؤه على ظاهره . أما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز

﴿وأما الوجه الثالث﴾ فجوابه أن فعل الشيء إذا كان ممتعاً لم يحز طلب الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ، وبصير ذلك جارياً مجرى من يقول في دعائه وتضرعه: ربنا لا تجمع بين الضدين ، ولا تقلب القديم محدثاً ، كما أن ذلك غير جائز ، فكذا ما ذكرتم إذا ثبت هذا فنقول : هذا هو الأصل فإذا صار ذلك متروكاً في بعض الصور لدليل مفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل ، وبالله التوفيق

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أنه بقى في الآية سوالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قال في الآية الأولى (لا تحمِل علينا إصرا) وقال في هذه الآية (لا تحمِلنا) خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل

الجواب : أن الشاق يمكن حمله ، أما مالا يكون مقدوراً لا يمكن حمله ، فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط . أما الحمل فغير ممكن ، وأما الشاق فالحمل والتحميل يمكنان فيه ، فلهذا السبب خص الآية الأخيرة بالتحميل

﴿السؤال الثاني﴾ أنه لما طلب أن لا يكلفه بالفعل الشاق قوله (لا تحمِل علينا إصرا) كان من لوازمه أن لا يكلفه مالا يطاق ، وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب أولى

والجواب الذي أنجزه فيه والعلم عند الله تعالى أن للعبد مقامين : أحدهما : قيامه بظاهر الشريعة والثاني : شروعه في بدء المكاشفات ، وذلك هو أن يشتغل بمعرفة الله وخدمته وطاعته وشكر نعمته

وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ

الْكَافِرِينَ «٢٨٦»

ففي المقام الأول طلب ترك التشديد، وفي المقام الثاني قال : لا تطلب مني حمداً يليق بجلالك ، ولا شكراً يليق بآلائك ونعمائك ، ولا معرفة تليق بقدس عظمتك ، فان ذلك لا يليق بذكرى وشكرى وفكرى ، ولا طاقة لى بذلك ، ولما كانت الشريعة متقدمة على الحقيقة ، لاجرم كان قوله (ولا تحمل علينا إصراً) مقدماً في الذكر على قوله (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به)

﴿السؤال الثالث﴾ أنه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الأدعية بصيغة الجمع ، بأنهم قالوا (لا تواخذنا إن نسينا أو أخطأنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فما الفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء ؟

والجواب : المقصود منه بيان أن قبول الدعاء عند الاجتماع أكمل ، وذلك لأن للهم تأثيرات ، فاذا اجتمعت الأرواح والدواعى على شىء واحد كان حصوله أكمل .

قوله تعالى ﴿واعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين﴾ اعلم أن تلك الأنواع الثلاثة من الأدعية كان المطلوب فيها الترك ، وكانت مقرونة بلفظ «ربنا» وأما هذا الدعاء الرابع ، فقد حذف منه لفظ «ربنا» وظاهره يدل على طلب الفعل فقيه سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ لم يذكر هنا لفظ ربنا ؟

الجواب : النداء إنما يحتاج اليه عند البعد ، أما عند القرب فلا ، وإنما حذف النداء إشعاراً بأن العبد إذا واطب على التضرع نال القرب من الله تعالى ، وهذا سر عظيم يطلع منه على أسرار أخر .

﴿السؤال الثاني﴾ ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة ؟

الجواب : أن العفو أن يسقط عنه العقاب ، والمغفرة أن يستر عليه جرمه صوناً له من عذاب التخجيل والفضيحة . كأن العبد يقول : أطلب منك العفو ، وإذا عفوت عني فاستره على ، فان الخلاص من عذاب القبر إنما يطيب إذا حصل عقيه الخلاص من عذاب الفضيحة ، والأول هو العذاب الجسماني ، والثاني هو العذاب الروحاني ، فلما تخلص منهما أقبل على طلب الثواب ، وهو أيضاً

قسمان : ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها ، وثواب روحاني وغايته أن يتجلى له نور جلال الله تعالى . وينكشف له بقدر الطاقة علو كبرياء الله ، وذلك بأن يصير غائباً عن كل ماسوى الله تعالى ، مستغرقاً بالكلية في نور حضور جلال الله تعالى ، فقوله (وارحنا) طلب للثواب الجسماني وقوله بعد ذلك (أنت مولانا) طلب للثواب الروحاني ، ولأن يصير العبد مقبلاً بكلية على الله تعالى لأن قوله (أنت مولانا) خطاب الحاضرين ، ولعل كثيراً من المتكلمين يستبعدون هذه الكلمات . ويقولون : انها من باب الطاعات ، ولقد صدقوا فيما يقولون ، فذلك مبلغهم من العلم (ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بمن اهتدى)

وفي قوله ((أنت مولانا)) فائدة أخرى ، وذلك أن هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بأنه سبحانه هو المتولى لكل نعمة يصلون اليها ، وهو المعطى لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم أظهروا عند الدعاء أنهم في كونهم متكلمين على فضله وإحسانه بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته إلا بتدبير قيمه ، والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته إلا باصلاح مولاه ، فهو سبحانه قيوم السماوات والأرض ، والقائم باصلاح مهمات الكل . وهو المتولى في الحقيقة للكل ، على ما قال (نعم المولى ونعم النصير) ونظير هذه الآية (الله ولي الذين آمنوا) أى ناصرهم ، وقوله (فان الله هو مولاه) أى ناصره ، وقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم)

ثم قال ((فانصرنا على القوم الكافرين)) أى انصرنا عليهم في محاربتنا معهم . وفي مناظرتنا بالحجة معهم ، وفي إعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال (ليظهره على الدين كله) ومن المحققين من قال (فانصرنا على القوم الكافرين) المراد منه إعانة الله بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية إلى ما سوى الله ، وهذا آخر السورة

وروى الواحدى رحمه الله عن مقاتل بن سليمان أنه لما أسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى السماء أعطى خوانيم سورة البقرة ، فقالت الملائكة : ان الله عز وجل قد أكرمك بحسن الشاء عليك بقوله (آمن الرسول) فسله وارغب اليه ، فعليه جبريل عليهما الصلاة والسلام كيف يدعو ، فقال محمد صلى الله عليه وسلم (غفرانك ربنا وإليك المصير) فقال الله تعالى «قد غفرت لكم» فقال (لا تأخذنا) فقال الله «لا تأخذكم» فقال (ولا تحمل علينا إصراً) فقال «لا أشدد عليكم» فقال محمد (لا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فقال «لا أحملكم ذلك» فقال محمد (واعف عنا واغفر لنا وارحنا) فقال الله تعالى «قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وأنصركم على القوم الكافرين» وفي بعض الروايات أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان يذكر هذه الدعوات ، والملائكة كانوا يقولون آمين

وهذا المنكسر الباقي الفقير كاتب هذه الكلمات يقول : إلهي وسيدى كل ماطلته وكتبته  
 ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك ، فإن أصبت فتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكسب بفضلك  
 وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يرمه إلحاح الملحين ، ولا يشغله سؤال السائلين  
 وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على سيدنا محمد النبي  
 وعلى آله وأصحابه وسلم

## سورة آل عمران

مدينة وآياتها ٢٠٠ نزلت بعد الأنفال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الم «١» الله لا إله إلا هو الحى القيوم «٢»

## سورة آل عمران

مائتا آية مدينة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(الم، الله لا إله إلا هو الحى القيوم)

أما تفسير «الم» فقد تقدم فى سورة البقرة، وفى الآية مسائل

(المسألة الأولى) قرأ أبو بكر عن عاصم «الم الله» بسكون الميم، ونصب همزة «الله» والبلغون موصولا بفتح الميم، أما قراءة عاصم فلها وجهان: الأول: نية الوقف، ثم إظهار الهمزة لأجل الابتداء. والثانى: أن يكون ذلك على لغة من يقطع ألف الوصل، فن فصل وأظهر الهمزة فالتخفيف والتعظيم، وأما من نصب الميم ففيه قولان: الأول: وهو قول الفراء واختيار كثير من البصريين أن أسماء الحروف موقوفة الأواخر، يقول: ألف، لام، ميم. كما يقول: واحد، اثنان، ثلاثة. وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله «الله» فإذا ابتدأنا به ثبتت الهمزة متحركة، إلا أنهم أسقطوا الهمزة للتخفيف، ثم ألقيت حركتها على الميم لتدل حركتها على أنها فى حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها.

فان قيل : ان كان التقدير فصل إحدى الكلمتين عن الأخرى امتنع إسقاط الهمزة ، وإن كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة مع حركتها ، وإذا امتنع بقاءها امتنع حركتها ، وامتنع إلقاء حركتها على الميم قلنا : لم لا يجوز أن يكون ساقطاً بصورته ، باقيا بمعناه ، فأبقيت حركتها لتدل على بقائها فى المعنى ، هذا تمام تقرير قول الفراء

(القول الثانى) قول سيويه « وهو أن السبب فى حركة الميم التقاء الساكنين ، وهذا القول رده كثير من الناس ، وفيه دقة ولطف ، والكلام فى تلخيصه طويل وأقول : فيه بحثان : أحدهما سبب أصل الحركة . والثانى : كون تلك الحركة فتحة (أما البحث الأول) فهو بناء على مقدمات

(المقدمة الأولى) أن الساكنين إذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك ، لأنه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين ، كقولك هذا ابراهيم وإسحاق ويعقوب موقوفة الأواخر ، أما إذا لم يكن كذلك وجب التحريك ، لأنه لا يسهل النطق بمثل هذين ، لأنه لا يمكن النطق إلا بالحركة

(المقدمة الثانية) مذهب سيويه أن حرف التعريف هو اللام وهى ساكنة ، والساكن لا يمكن الابتداء به ، فقدّموا عليها همزة الوصل ، وحركوها ليتوصلوا بها إلى النطق باللام ، فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به إلى النطق بهذه اللام الساكنة . وإن كان ساكنا حركوه وتوصلوا به إلى النطق بهذه اللام . وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل ، لأن الحاجة اليها أن يتوصل بحركتها إلى النطق باللام ، فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته إلى النطق بهذه اللام ، فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى ، حقيقة وحكا . وإذا كان كذلك امتنع أن يقال : ألقىت حركتها على الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكا . لأن هذا إنما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الأحكام . أو أثر من الآثار ، لكننا بينا أنه ليس الأمر كذلك . فعلينا أن تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها بسقوط اكليا . وبهذا يطل قول الفراء

(المقدمة الثالثة) أسماء هذه الحروف موقوفة الأواخر ، وذلك متفق عليه

إذا عرفت هذه المقدمات فنقول : الميم من قولنا «الم» ساكن ولا م التعريف من قولنا «الله» ساكن ، وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ، ولزم سقوط الهمزة بالسكينة صورة ومعنى . وصح بهذا



البيان قول سيبويه ، وبطل قول الفراء

﴿أما البحث الثانى﴾ فلنأى أن يقول : الساكن إذا حرك حرك إلى الكسر . فلم أأى الفتح ههنا ، قال الزجاج فى الجواب عنه : الكسر ههنا لا يلىق ، لأن الميم من قولنا «الم» مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقىل ، فتركت الكسرة وأأىرت الفتحة ، وطعن أبو على الفارسى فى كلام الزجاج ، وقال : ىنقض قوله بقولنا : جىر . فان الرأ مكسورة مع أنها مسبوقة بالياء ، وهذا الطعن عدى ضعيف ، لأن الكسرة حركة فىها بعض الثقل والياء أأىها ، فاذا اجتمعا عظم الثقل ، ثم ىحصل الانتقال منه إلى النطق بالألف فى قولك «الله» وهو فى غاية الخفة ، فىصير اللسان منتقلا من أثقل الحركات إلى أخف الحركات ، والانتقال من الضد إلى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان ، أما إذا جعلنا الميم مفتوحة ، انتقل اللسان من فتحة الميم إلى الألف فى قولنا (الله) فكان النطق به سهلا ، فهذا وجه تقرير قول سيبويه والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ فى سبب نزول أول هذه السورة قولان : الأول : وهو قول مقاتل بن سلیمان : أن بعض أول هذه السورة فى اليهود ، وقد ذكرناه فى تفسير «الم ذلك الكتاب»

﴿والقول الثانى﴾ من ابتداء السورة إلى آية المباهلة فى النصارى . وهو قول محمد بن اسحق قال : قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فىهم أربعة عشر رجلا من أشرافهم ، وثلاثة منهم كانوا أكابر القوم ، أحدهم أمىرم ، واسمه عبد المسيح ، والثانى مشىرم وذو رأيهم . وكانوا يقولون له : السىد ، واسمه الأىهم ، والثالث حبرم وأسقفهم وصاحب مدراسهم ، يقال له أبو حارثة بن علقمة أحد بنى بكر بن وائل ، وملوك الروم كانوا أشرفوه ، ومولوه ، وأكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده فى دينهم ، فلما قدموا من نجران ركب أبو حارثة بغلته . وكان إلى جنبه أخوه كرز بن علقمة . فبينا بغلة أبى حارثة تسىر إذ عثرت ، فقال كرز أخوه : تعس الأبعد ىريد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال أبو حارثة : بل تعست أمك ، فقال : ولم يا أأى ؟ فقال : انه والله النبى الذى كنا ننتظره . فقال له أخوه كرز : فما ىمنعك منه وأنت تعلم هذا . قال : لأن هؤلاء الملوك أعطونا أموالا كثرى وأكرمونا ، فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لأخذوا منا كل هذه الأشياء . فوقع ذلك فى قلب أخيه كرز ، وكان ىضمره إلى أن أسلم فكان ىحدث بذلك . ثم تكلم أولئك الثلاثة : الأمىر ، والسىد والحبر ، مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من أديانهم ، فارة يقولون عيسى هو الله ، وتارة يقولون : هو ابن الله ، وتارة يقولون : ثالث ثلاثة ،

ويحتجون لقولهم: هو الله. بأنه كان يحيى الموتى. ويبرىء الأكمه والأبرص، ويبرىء الأسقام، ويخبر بالغيوب، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير، ويحتجون فى قولهم: انه ولد الله بأنه لم يكن له أب يعلم. ويحتجون على ثالث ثلاثة بقول الله تعالى: فعلنا، وجعلنا، ولو كان واحداً لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: أسلبوا، فقالوا: قد أسلبننا، فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وأنتم تثبتون لله ولداً، وتعبدون الصليب، وتأكلون الخنزير، قالوا: فن أبوه؟ فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأنزل الله تعالى فى ذلك أول سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها، ثم أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم. فقال: ألستم تعلمون أن الله حى لا يموت، وأن عيسى يأتى عليه الفناء؟ قالوا: بلى. قال ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه؟ قالوا بلى. قال: ألستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شىء يكلؤه ويحفظه ويرزقه، فهل يملك عيسى شيئاً من ذلك؟ قالوا: لا. قال ألستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء، فهل يعلم عيسى شيئاً من ذلك إلا ما علم؟ قالوا: لا. قال فان ربنا صور عيسى فى الرحم كيف شاء. فهل تعلمون ذلك؟ قالوا: بلى. قال ألستم تعلمون أن ربنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون أن عيسى حملته امرأة كحمل المرأة ووضعتة كما تضع المرأة، وغذى كما يغذى الصبى. ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب. ويحدث الحدث قالوا: بلى فقال صلى الله عليه وسلم: فكيف يكون كما زعمتم؟ فعرّفوا ثم أبوا إلا جحوداً، ثم قالوا: يا محمد ألسنت تزعم أنه كلمة الله وروح منه؟ قال: بلى. قالوا: نحسبنا فأنزل الله تعالى (فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابهه) الآية، ثم ان الله تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم بملاعتهم إذ ردوا عليه ذلك، فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الملاعة، فقالوا: يا أبا القاسم دعنا ننظر فى أمرنا. ثم نأتيك بما تريد أن نفعل، فانصرفوا ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض: ماترى؟ فقال: والله يامعشر النصارى لقد عرفتم أن محمداً نبي مرسل، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم. ولقد علمتم ما لا عن قوم نبياً قط الا وفى كبيرهم وصغيرهم، وأنه لا يستصل منكم ان فعلتم، وأنتم قد أتيتم إلا دينكم والاقامة على ما أنتم عليه، فوادعوا الرجل وانصرفوا إلى بلادكم فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا أبا القاسم قد رأينا أن لا نلاعنك. وأن نتركك على دينك. ونرجع نحن على ديننا، فابعث رجلاً من أصحابك معنا يحكم بيننا فى أشياء قد اختلفنا فيها من أموالنا، فانكم عندنا رضا، فقال عليه السلام: آتوني العشية أبعث معكم الحكم القوى الامين، وكان عمر يقول: ما أحببت الامارة قط إلا يومئذ رجاء أن أكون صاحبها، فلما صلبنا مع رسول

الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره ، وجعلت أطاول له ليرانى ، فلم يزل يردد بصره حتى رأى أبا عبيدة بن الجراح ، فدعاه فقال : اخرج معهم وافض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه ، قال عمر : فذهب بها أبو عبيدة

واعلم أن هذه الرواية دالة على أن المناظرة في تقرير الدين وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وأن مذهب الحشوية في إنكار البحث والنظر باطل قطعاً ، والله أعلم

(المسألة الثالثة) اعلم أن مطلع هذه السورة له نظم لطيف عجيب ، وذلك لأن أولئك النصارى الذين نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم : اما أنت تنازعوه في معرفة الاله أو في النبوة ، فان كان النزاع في معرفة الاله ، وهو أنكم تثبتون له ولداً ، وأن محمداً لا يثبت له ولداً فالحق معه بالدلائل العقلية القطعية ، فانه قد ثبت بالبرهان أنه حى قيوم ، والحى القيوم يستحيل عقلاً أن يكون له ولد ، وان كان النزاع في النبوة فهذا أيضاً باطل ، لأن بالطريق الذى عرّفم أن الله تعالى أنزل التوراة والانجيل على موسى وعيسى ، فهو بعينه قائم في محمد صلى الله عليه وسلم . وما ذاك إلا بالمعجزة ، وهو حاصلهما ، فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة . فهذا هو وجه النظم ، وهو مضبوط محسن جداً فلننظر ههنا الى بحثين

(البحث الأول) ما يتعلق بالالهيات فنقول : انه تعالى حى قيوم ، وكل من كان حياً قيوماً يتمتع أن يكون له ولد ، وإنما قلنا : انه حى قيوم ، لأنه واجب الوجود لذاته ، وكل ماسواه فنه يمكن لذاته ، محدث حصل تكوينه وتخليقه وإيجاده على ما بينا كل ذلك في تفسير قوله تعالى (الله لا إله الا هو الحى القيوم) وإذا كان الكل محدثاً مخلوقاً امتنع كون شيء منها ولداً له وإلهاً ، كما قال (ان كل من فى السموات والأرض إلا آت الرحمن عبداً) وأيضاً لما ثبت أن الاله يجب أن يكون حياً قيوماً ، وثبت أن عيسى ما كان حياً قيوماً لأنه ولد . وكان يأكل ويشرب ويحدث ، والنصارى زعموا أنه قتل . وما قدر على دفع القتل عن نفسه ، فثبت أنه ما كان حياً قيوماً ، وذلك يقتضى القطع والجزم بأنه ما كان إلهاً ، فهذه الكلمة وهى قوله (الحى القيوم) جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى فى التثليث

(وأما البحث الثانى) وهو ما يتعلق بالنبوة ، فقد ذكره الله تعالى ههنا فى غاية الحسن ، ونهاية الجودة ، وذلك لأنه قال (نزل عليك الكتاب بالحق) وهذا يجرى مجرى الدعوى ثم انه تعالى أقام الدلالة على صحة هذه الدعوى ، فقال : وافقتمونا أيها اليهود والنصارى على أنه تعالى أنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ، فأنما عرّفم أن التوراة والانجيل كتابان إلهيان ، لأنه تعالى قرن

## نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

بأنزالها المعجزة الدالة على الفرق بين قول الحق وقول المبطل ، والمعجز لما حصل به الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة ، كان فرقا لا محالة ، ثم ان الفرقان الذى هو المعجز كما حصل فى كون التوراة والانجيل نازلين من عند الله ، فكذلك حصل فى كون القرآن نازلا من عند الله وإذا كان الطريق مشتركا ، فاما أن يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة ، أو تصديق الكل على ما هو قول المسلمين ، وأما قبول البعض ورد البعض فذلك جهل وتقليد ، ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة فى معرفة الاله على ما جاء به محمد عليه الصلاة والسلام ، وما هو العمدة فى إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينزعه فى دينه ، فلا جرم أردفه بالتهديد والوعيد ، فقال (ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام) فقد ظهر أنه لا يمكن أن يكون كلام أقرب الى الضبط ، وإلى حسن الترتيب وجودة التأليف من هذا الكلام . والحمد لله على ما هدى هذا المسكين اليه . وله الشكر على نعمه التى لا حد لها ولا حصر ولما لخصنا ما هو المقصود الكلى من الكلام فلنرجع الى تفسير كل واحد من الألفاظ

أما قوله ﴿الله لا إله إلا هو﴾ فهو رد على النصارى ، لأنهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام ، فبين الله تعالى أن أحدا لا يستحق العبادة سواه

ثم أتبع ذلك بما يجرى مجرى الدلالة عليه فقال (الحى القيوم) فاما الحى فهو الفعال الدراك وأما القيوم فهو القائم بذاته ، والقائم بتدبير الخلق والمصالح لما يحتاجون اليه فى معاشهم ، من الليل والنهار ، والحر والبرد ، والرياح والأمطار ، والنعم التى لا يقدر عليها سواه . ولا يحصيها غيره ، كما قال تعالى (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها) وقرأ عمر رضى الله عنه (الحى القيوم) قال قتادة . الحى الذى لا يموت ، والقيوم القائم على خلقه بأعمالهم ، وأجلهم ، وأرزاقهم . وعن سعيد ابن جبير : الحى قبل كل حى ، والقيوم الذى لا ندله ، وقد ذكرنا فى سورة البقرة أن قولنا : الحى القيوم يحيط بجميع الصفات المعتمدة فى الالهية ، ولما ثبت أن المعبود يجب أن يكون حيا قيوماً ودلت البديهة والحس على أن عيسى عليه السلام ما كان حيا قيوماً ، وكيف وهم يقولون بأنه قتل وأظهر الجزع من الموت ، علينا قطعاً أن عيسى ما كان إلهاً ، ولا ولداً للاله تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا

وأما قوله تعالى ﴿نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه﴾

فاعلم أن الكتاب ههنا هو القرآن ، وقد ذكرنا في أول سورة البقرة اشتقاقه ، وإنما خص القرآن بالتنزيل ، والتوراة والانجيل بالانزال ، لأن التنزيل للكثير ، والله تعالى نزل القرآن نجما نجما ، فكان معنى الكثير حاصل فيه ، وأما التوراة والانجيل فانه تعالى أنزلها دفعة واحدة ، فلهذا خصهما بالانزال ، ولقائل أن يقول : هذا يشكل بقوله تعالى ( الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ) وبقوله ( وبالحق أنزلناه وبالحق نزل )

واعلم أنه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين : الأول : قوله ( بالحق ) قال أبو مسلم : انه يحتمل وجوها : أحدها : أنه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الأمم السالفة . وثانيها : أن ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقائد والأعمال ، وينمعه عن سلوك الطريق الباطل . وثالثها : أنه حق بمعنى أنه قول فصل ، وليس بالهزل . ورابعها : قال الأصم : المعنى أنه تعالى أنزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية . وشكر النعمة ، وإظهار الخضوع ، وما يجب لبعضهم على بعض من العدل والانصاف في المعاملات . وخامسها : أنزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة ، كما قال ( أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا ) وقال ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا )

﴿ والوصف الثاني ﴾ لهذا الكتاب قوله ( مصدقا لما بين يديه ) والمعنى أنه مصدق لكتب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، ولما أخبروا به عن الله عز وجل ، ثم في الآية وجهان الأول : أنه تعالى دل بذلك على صحة القرآن ، لأنه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لسائر الكتب ، لأنه كان أميا لم يختلط بأحد من العلماء ، ولا تتلبذ لأحد ، ولا قرأ على أحد شيئا ، والمفتري إذا كان هكذا امتنع أن يسلم عن الكذب والتحريف ، فلما لم يكن كذلك ثبت أنه إنما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى . الثاني : قال أبو مسلم : المراد منه أنه تعالى لم يبعث نبيا قط إلا بالدعاء إلى توحده ، والايمان به ، وتنزيهه عما لا يليق به ، والأمر بالعدل والاحسان ، وبالشرائع التي هي صلاح كل زمان ، فالقرآن مصدق لتلك الكتب في كل ذلك . بقى في الآية سؤالان :

﴿ السؤال الأول ﴾ كيف سمي ما مضى بأنه بين يديه

والجواب : أن تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم

﴿ السؤال الثاني ﴾ كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب . مع أن القرآن ناسخ لا كثر

تلك الأحكام ؟

والجواب : إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول . ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثته ، وأنها تصير منسوخة عند نزول القرآن ، كانت موافقة للقرآن . فكان القرآن مصدقا لها .

## وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ «٣»

وأما فيما عدا الاحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها ، لأن دلائل المباحث الالهية لا تختلف في ذلك ، فهو مصدق لها في الاخبار الواردة في التوراة والانجيل

ثم قال الله تعالى ﴿وأنزل التوراة والإنجيل﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال صاحب الكشف : التوراة والانجيل اسمان أعجميان ، والاشتغال باشتقاقهما غير مفيد ، وقرأ الحسن (والإنجيل) بفتح الهمزة ، وهو دليل على العجمة . لأن أفعل بفتح الهمزة معدوم في أوزان العرب ، واعلم أن هذا القول هو الحق الذي لا يحيد عنه ، ومع ذلك فنقل كلام الأدباء فيه

أما لفظ (التوراة) ففيه أبحاث ثلاثة

﴿البحث الأول﴾ في اشتقاقه ، قال الفراء : (التوراة) معناها الضياء والنور ، من قول العرب وري الزندري إذا قدح وظهرت النار ، قال الله تعالى (فالموريات قدحا) ويقولون : وريت بك زنادى ، ومعناه : ظهر بك الخير لى ، فالتوراة سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ، ويدل على هذا المعنى قوله تعالى (واقدا آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء)

﴿البحث الثانى﴾ لم فى وزنه ثلاثة أقوال : الأول : قال الفراء : أصل (التوراة) تورية تفعلة بفتح التاء ، وسكون الواو ، وفتح الراء والياء ، الا أنه صارت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ﴿القول الثانى﴾ قال الفراء : ويجوز أن تكون تفعلة على وزن توفية وتوصية ، فيكون أصلها تورية . الا أن الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طيء ، فانهم يقولون فى جارية : جارة ، وفى ناصية : ناصة . قال الشاعر :

فما الدنيا بياقة لحي وما حى على الدنيا بياق

﴿والقول الثالث﴾ وهو قول الخليل والبصريين : ان أصلها : وورية ، فوعلة ، ثم قلبت الواو الأولى تاء ، وهذا القلب كثير فى كلامهم ، نحو : تجاه ، وراث ، وتحمه ، وتكلان ، ثم قلبت الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها . فصارت (توراة) وكتبت بالياء على أصل الكلمة ، ثم طعنوا فى قول الفراء ، أما الأول فقالوا : هذا البناء نادر ، وأما فوعلة فكثير ، نحو : صومعة ، وحوصلة ، ودوسرة والحمل على الاكثر أولى ، وأما الثانى فلأنه لا يتم إلا بحمل اللفظ على لغة طيء ، والقرآن ما نزل بها البتة ﴿البحث الثالث﴾ فى التوراة قراءتان : الامالة والنفخيم ، فمن نفخ فلأن الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير . والله أعلم

## مِنْ قَبْلِ هُدًى لِلنَّاسِ

وأما الانجيل ففيه أقوال : الأول : قال الزجاج : انه افعيل من النجل ، وهو الأصل ، يقال : لعن الله ناجليه ، أى والديه ، فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم . لأن الأصل المرجوع اليه في ذلك الدين . والثاني : قال قوم : الانجيل مأخوذ من قول العرب : نجلت الشيء إذا استخرجته وأظهرته ويقال الماء الذى يخرج من البئر : نجل ، ويقال : قد استنجل الوادى ، إذا خرج الماء من النز ، فسمى الانجيل إنجيلا لأنه تعالى أظهر الحق بواسطته . والثالث : قال أبو عمرو الشيباني : التناجل التنازع ، فسمى ذلك الكتاب بالانجيل لأن القوم تنازعوا فيه . والرابع : أنه من النجل الذى هو سعة العين ، ومنه طعنة نجلاء ، سمي بذلك لأنه سعة ونور وضياء أخرجه لهم وأقول : أمر هؤلاء الأدباء عجيب كأنهم أوجبوا في كل لفظ أن يكون مأخوذاً من شيء آخر ، ولو كان كذلك لزم إما التسلسل ، وإما الدور ، ولما كانا باطلين ، وجب الاعتراف بأنه لا بد من ألفاظ موضوعة وضماً أو لاحقاً يجعل سائر الألفاظ مشتقة منها ، وإذا كان الأمر كذلك فلم لا يجوز في هذا اللفظ الذى جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ، أن يكون الأصل هو هذا ، والفرع هو ذاك الآخر ، ومن الذى أخبرهم بأن هذا فرع وذاك أصل ، وربما كان هذا الذى يجعلونه فرعاً ومشتقاً في غاية الشهرة ، وذاك الذى يجعلونه أصلاً في غاية الخفاء ، وأيضاً فلو كانت التوراة إنما سميت توراة لظهورها ، والانجيل إنما سمي إنجيلا لكونه أصلاً ، وجب في كل مظهر أن يسمى بالتوراة فوجب تسمية كل الحوادث بالتوراة ، ووجب في كل ما كان أصلاً لشيء آخر أن يسمى بالانجيل ، والطين أصل الكوز ، فوجب أن يكون الطين إنجيلا ، والذهب أصل الخاتم ، والغزل أصل الثوب فوجب تسمية هذه الأشياء بالانجيل ، ومعلوم أنه ليس كذلك ، ثم انهم عند إيراد هذه الازمات عليهم لا بد وأن يتمسكوا بالوضع ، ويقولوا : العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشئين على سبيل الوضع ، وإذا كان لا يتم المقصود في آخر الأمر إلا بالرجوع إلى وضع اللغة . فلم لا يتمسك به في أول الأمر ونزع أنفسنا من الخوض في هذه الكلمات . وأيضاً فالتوراة والانجيل اسمان أعجميان : أحدهما بالعبرية ، والآخر بالسريانية . فكيف يليق بالعاقل أن يشتغل بتطبيقهما على أوزان لغة العرب ، فظهر أن الأولى بالعاقل أن لا يلتفت إلى هذه المباحث والله أعلم

أما قوله تعالى «من قبل هدى للناس»

فاعلم أنه تعالى بين أنه أنزل التوراة والانجيل . قبل أن أنزل القرآن ، ثم بين أنه إنما أنزلها هدى



## وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ

للناس ، قال الكعبي : هذه الآية دالة على بطلان قول من يزعم أن القرآن عمنى على الكافرين ، وليس بهدى لهم ، ويدل على معنى قوله ( وهو عليهم عمنى ) أن عند نزوله اختاروا العمنى على وجه المجاز ، كقول نوح عليه السلام ( فلم يزدكم دعائى إلا فرارا ) لما فروا عنده ، واعلم أن قوله « ( هدى للناس ) » فيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك عائداً إلى التوراة والإنجيل فقط ، وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بأنه حق ، ووصف التوراة والإنجيل بأنهما هدى ، والوصفان متقاربان

فان قيل : انه وصف القرآن فى أول سورة البقرة بأنه هدى للمتقين ، فلم لم يصفه ههنا به ؟

قلنا : فيه لطيفة ، وذلك لأننا ذكرنا فى سورة البقرة أنه إنما قال ( هدى للمتقين ) لأنهم هم المستفوعون به ، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا غيرهم ، أما ههنا فلمناظرة كانت مع النصارى ، وهم لا يهتدون بالقرآن ، فلا جرم لم يقل ههنا فى القرآن أنه هدى ، بلى قال : انه حق فى نفسه ، سواء قبلوه أو لم يقبلوه ، وأما التوراة والإنجيل فهم يعتقدون فى صحتهما ، ويدعون بأننا إنما نتقول فى ديننا عليهما ، فلا جرم وصفهما الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنهما هدى ، فهذا ما خطر بالبال والله أعلم

« ( القول الثانى ) » وهو قول الأكثرين : أنه تعالى وصف الكتب الثلاثة بأنها هدى فهذا الوصف عائداً الى كل ما تقدم ، وغير مختص بالتوراة والإنجيل والله أعلم بمراده  
ثم قال « ( وأنزل الفرقان ) »

ولجمهور المفسرين فيه أقوال : الأول : أن المراد هو الزبور ، كما قال ( وآتيناه داود زبوراً ) والثانى : أن المراد هو القرآن ، وإنما أعاده تعظيماً لشأنه ، ومداحه بكونه فارقاً بين الحق والباطل أو يقال : انه تعالى أعاد ذكره ليبين أنه أنزله بعد التوراة والإنجيل ، ليجعله فرقاً بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل ، وعلى هذا التقدير فلا تكرار

« ( والقول الثالث ) » وهو قول الأكثرين : أن المراد أنه تعالى كما جعل الكتب الثلاثة هدى ودلالة ، فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وسائر الشرائع . فصار هذا الكلام دالاً على أن الله تعالى بين بهذه الكتب ما يلزم عقلاً وسمياً ، هذا جملة ما قاله أهل التفسير

## إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ

في هذه الآية، وهي عندى مشكلة أما حمله على الزبور فهو بعيد، لأن، الزبور ليس فيه شيء من الشرائع والأحكام، بل ليس فيه إلا المواعظ، ووصف التوراة والانجيل مع اشتغالهما على الدلائل، وبيان الأحكام بالفرقان أولى من وصف الزبور بذلك. وأما القول الثانى وهو حمله على القرآن فبعيد من حيث أن قوله (وأُنزل الفرقان) عطف على ما قبله. والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل هذا. فهذا يقتضى أن يكون هذا الفرقان مغايراً للقرآن، وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث، لأن كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب، وعطف الصفة على الموصوف وإن كان قد ورد في بعض الأشعار النادرة، إلا أنه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللاتقة بكلام الله تعالى، والمختار عندى في تفسير هذه الآية وجه رابع. وهو أن المراد من هذا الفرقان المعجزات التى قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب، وذلك لأنهم لما أتوا بهذه الكتب وادعوا أنها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى. افقرروا في إثبات هذه الدعوى إلى دليل، حتى يحصل الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين، فلما أظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات، حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب. فالمعجزة هى الفرقان، فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب بالحق، وأنه أنزل التوراة والانجيل من قبل ذلك، بين أنه تعالى أنزل معها ما هو الفرقان الحق. وهو المعجز القاهر الذى يدل على صحتها. ويفيد الفرق بينها وبين سائر الكتب المختلفة، فهذا هو ما عندى في تفسير هذه الآية، وهب أن أحداً من المفسرين ما ذكره إلا أن حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة المعنى، وجزالة اللفظ، والمستقامة الترتيب والنظم، والوجوه التى ذكروها تنافى كل ذلك، فكان ما ذكرناه أولى والله أعلم بمراده

واعلم أنه سبحانه وتعالى لما قرر في هذه الألفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الاله، وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة أتبع ذلك بالوعيد زجراً للمعرضين عن هذه الدلائل الباهرة، فقال:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾

واعلم أن بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى، فقصر اللفظ العام على سبب نزوله. والمحققون من المفسرين قالوا: خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ. فهو يتناول كل من أعرض عن دلائل الله تعالى

وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ «٤»

إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ «٥» هُوَ الَّذِي يَصُورُكُمْ  
فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ «٦»

ثم قال ﴿والله عزيز ذو انتقام﴾

والعزيز الغالب الذي لا يغلب ، والانتقام العقوبة ، يقال انتقم منه انتقاما أى عاقبه ، وقال الليث  
يقال : لم أرض عنه حتى نقت منه وانتقمت إذا كافأه عقوبة بما صنع ، والعزير إشارة إلى القدرة  
النامة على العقاب ، وذو الانتقام إشارة إلى كونه فاعلا للعقاب ، فالأول صفة الذات ، والثاني صفة  
الفعل ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ هُوَ الَّذِي يَصُورُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ  
كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾  
اعلم أن هذا الكلام يحتمل وجهين :

﴿الاحتمال الأول﴾ أنه تعالى لما ذكر أنه قيوم ، والقيوم هو القائم باصلاح مصالح الخلق  
ومهماتهم ، وكونه كذلك لا يتم إلا بمجموع أمرين : أحدهما : أن يكون عالما بحاجاتهم على  
جميع وجوه الكمية والكيفية . والثاني : أن يكون بحيث متى علم جهات حاجاتهم قدر على دفعها .  
والأول لا يتم إلا إذا كان عالما بجميع المعلومات . والثاني لا يتم إلا إذا كان قادراً على جميع  
الممكنات ، فقوله (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) إشارة إلى كمال علوه المتعلق  
بجميع المعلومات ، فينتد يكون عالماً لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات ، لا يشغله  
سؤال عن سؤال ، ولا يشبه الأمر عليه بسبب كثرة أسئلة السائلين . ثم قوله (هو الذي يَصُورُكُمْ  
فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ) إشارة إلى كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات ، وحينئذ يكون قادراً  
على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم ، وعند حصول هذين الأمرين يظهر كونه قائماً بالقسط  
قيوماً بجميع الممكنات والكائنات ، ثم فيه لطيفة أخرى ، وهى أن قوله (إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَىٰ عَلَيْهِ شَيْءٌ  
فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ) كما ذكرناه إشارة إلى كمال علوه سبحانه . والطريق إلى إثبات كونه  
تعالى عالماً لا يجوز أن يكون هو السمع ، لأن معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى

عالمًا بجميع المعلومات ، بل الطريق إليه ليس إلا الدليل العقلي ، وذلك هو أن نقول : إن أفعال الله تعالى بحكمة متقنة ، والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالمًا ، فلما كان دليل كونه تعالى عالمًا هو ما ذكرنا ، فحين ادعى كونه عالمًا بكل المعلومات بقوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) أتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك ، وهو أنه هو الذي صور في ظلمات الأرحام هذه البنية العجيبة ، والتركيب الغريب ، وركبه من أعضاء مختلفة في الشكل والطبع والصفة ، فبعضها عظام ، وبعضها غضاريف ، وبعضها شرايين ، وبعضها أوردة ، وبعضها عضلات ، ثم أنه ضم بعضها إلى بعض على التركيب الأحسن ، والتأليف الأكمل ، وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر أن يخلق من قطرة من النطفة هذه الأعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ، ويدل على كونه عالمًا من حيث أن الفعل المحكم لا يصدر إلا عن العالم ، فكان قوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) دالًا على كونه قادرًا على كل الممكنات ، ودالًا على صحة ما تقدم من قوله (إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) وإذا ثبت أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ، وقادر على كل الممكنات ، ثبت أنه قيوم المحدثات والممكنات ، فظهر أن هذا كالتقرير لما ذكره تعالى أولاً من أنه هو الحي القيوم ، ومن تأمل في هذه اللطائف علم أنه لا يعقل كلام أكثر فائدة ، ولا أحسن ترتيبًا ، ولا أكثر تأثيرًا في القلوب من هذه الكلمات

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن تنزل هذه الآيات على سبب نزولها ، وذلك لأن النصارى ادعوا إلهية عيسى عليه السلام ، وعولوا في ذلك على نوعين من الشبه ، أحد النوعين شبه مستخرجة من مقدمات مشاهدة ، والنوع الثاني: شبه مستخرجة من مقدمات الزامية

﴿أما النوع الأول من الشبه﴾ فاعتمادهم في ذلك على أمرين : أحدهما : يتعلق بالعلم ، والثاني : يتعلق بالقدرة

أما ما يتعلق بالعلم فهو أن عيسى عليه السلام كان يخبر عن الغيوب ، وكان يقول لهذا : أنت أكلت في دارك كذا ، ويقول لذاك : انك صنعت في دارك كذا ، فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم

وأما الأمر الثاني من شبههم ، فهو متعلق بالقدرة ، وهو أن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ، ويبرئ الأكمه والأبرص ، ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيكون طيرًا بإذن الله ، وهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالقدرة ، وليس للنصارى شبه في المسألة سوى هذين النوعين ، ثم أنه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في إلهية عيسى وفي التثليث بقوله (الحي القيوم) يعنى الإله

يجب أن يكون حيا قيوما ، وعيسى ما كان حيا قيوماً ، لزم القطع انه ما كان إلها ، فأتبعه بهذه الآية ليقدر فيها ما يكون جزاءا عن هاتين الشبهتين

﴿أما الشبهة الأولى﴾ وهي المتعلقة بالعلم ، وهي قولهم : انه أخبر عن الغيوب فوجب أن يكون إلها . فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) وتقرير الجواب أنه لا يلزم من كونه عالما ببعض المغيبات أن يكون إلها لاحتمال أنه انما علم ذلك بوحى من الله اليه ، وتعليم الله تعالى له ذلك ، لكن عدم إحاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على أنه ليس باله لأن الاله هو الذى لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء فان الاله هو الذى يكون خالقا . والخالق لا بد وأن يكون عالما بمخلوقه ، ومن المعلوم بالضرورة أن عيسى عليه السلام ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات ، فكيف والنصارى يقولون : انه أظهر الخزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله ، لعلم أن القوم يريدون أخذه وقتله ، وأنه يتأذى بذلك ويتألم ، فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه ، فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر أنه ما كان عالما بجميع المعلومات والمغيبات والاله هو الذى لا يخفى عليه شيء من المعلومات ، فوجب القطع بأن عيسى عليه السلام ما كان إلها فثبت أن الاستدلال بعرقه بعض الغيب لا يدل على حصول الالهية ، وأما الجدل ببعض الغيب يدل قطعاً على عدم الالهية ، فهذا هو الجواب عن النوع الأول من الشبه المتعلقة بالعلم

﴿أما النوع الثانى﴾ من الشبه ، وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فأجاب الله تعالى عنها بقوله (هو الذى يصوركم في الأرحام كيف يشاء) والمعنى أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه إلها ، لاحتمال أن الله تعالى أكرمه بذلك الاحياء إظهاراً لمعجزته وإكراماً له

أما العجز عن الاحياء والامانة في بعض الصور يدل على عدم الالهية ، وذلك لأن الاله هو الذى يكون قادراً على أن يصور في الأرحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب ، والتأليف الغريب ، ومعلوم أن عيسى عليه السلام ما كان قادراً على الاحياء والامانة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لأماث أولئك الذين أخذوه على زعم النصارى وقلوه ، فثبت أن حصول الاحياء والامانة على وفق قوله في بعض الصور لا بد على كونه إلهاً أما عدم حصولهما على وفق مراده في سائر الصور يدل على أنه ما كان إلها ، فظهر بما ذكر أن هذه الشبهة الثانية أيضاً ساقطة

﴿وأما النوع الثانى من الشبه﴾ فهي الشبه المبنية على مقدمات إلزامية ، وحاصلها يرجع

الى نوعين

﴿النوع الأول﴾ أن النصارى يقولون : أيها المسلمون أنتم توافقوننا على أنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله . فأجاب الله تعالى عنه أيضاً بقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) لأن هذا التصوير لما كان منه فإن شاء صورته من نطفة الأب، وإن شاء صورته ابتداء من غير الأب

﴿والنوع الثاني﴾ أن النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم ألسنت تقول : ان عيسى روح الله وكلمته، فهذا يدل على أنه ابن الله فأجاب الله تعالى عنه بأن هذا إلزام لفظي، واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز، فإذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفاً للدليل العقلي، كان من باب المتشابهات، فوجب رده إلى التأويل، وذلك هو المراد بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فظهر بما ذكرنا أن قوله (الحى القيوم) إشارة إلى ما يدل على أن المسيح ليس بالله ولا ابن له . وأما قوله (ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم، وقوله (هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) جواب عن تمسكهم بقدرته على الأحياء والاماتة . وعن تمسكهم بأنه ما كان له أب من البشر، فوجب أن يكون ابناً لله . وأما قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن أن عيسى روح الله وكلمته . ومن أحاط علماً بما ذكرناه ولخصناه علم أن هذا الكلام على اختصاره أكثر تحصيلاً من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب، وأنه ليس في المسألة حجة ولا شبهة، ولا سؤال ولا جواب . الا وقد اشتملت هذه الآية عليه، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله، وأما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فلم نذكره، لأنه لا حاجة إليه، فمن أراد ذلك طالع الكتب، ثم انه تعالى لما أجاب عن شبههم أعاد كلمة التوحيد زجراً للنجارى عن قولهم بالتثليث، فقال (لا إله الا هو العزيز الحكيم) فالعزيز إشارة إلى كمال القدرة . والحكيم إشارة إلى كمال العلم، وهو تقرير لما تقدم من أن علم المسيح ببعض الغيوب، وقدرته على الأحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه إلهاً، فإن الإله لا بد وأن يكون كامل القدرة وهو العزيز، وكامل العلم وهو الحكيم، وبقي في الآية أبحاث لطيفة أما قوله (لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء) فالمراد أنه لا يخفى عليه شيء.

فان قيل : ما الفائدة في قوله (في الأرض ولا في السماء) مع أنه لو أطلق كان أبلغ قلنا : الغرض بذلك إفهام العباد كمال علمه، وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السماوات والأرض أقوى . وذلك لأن الحس يرى عظمة السماوات والأرض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ  
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ  
تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ  
رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

عز وجل ، والحس متى أعان العقل على المطلوب كان الفهم أتم والادراك أكمل ، ولذلك فإن المعاني  
الدقيقة إذا أريد إيضاها ذكر لها مثال ، فإن المثال يعين على الفهم

أما قوله «هو الذي يصوركم» قال الواحدى : التصوير جعل الشيء على صورة ، والصورة  
هياة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله ، من صار به يصوره إذا أماله ، فهى صورة  
لأنها ماثلة الى شكل أبويه ، وتام الكلام فيه ذكرناه فى قوله تعالى (فصرهن اليك) وأما (الأرحام)  
فهى جمع رحم ، وأصلها من الرحمة ، وذلك لأن الاشتراك فى الرحم يوجب الرحمة والعطف ،  
فلهذا سمي ذلك العضو رحما والله أعلم

قوله تعالى «هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات  
فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله  
والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الالباب»

اعلم أن فى هذه الآية مسائل

«المسألة الأولى» قد ذكرنا فى اتصال قوله (ان الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء)  
بما قبله احتمالين : أحدهما : أن ذلك كالتقرير لكونه قيوما . والثانى : أن ذلك الجواب عن شبه  
النصارى ، فأما على الاحتمال الأول فنقول : انه تعالى أراد أن يبين أنه قيوم وقائم بمصالح الخلق  
ومصالح الخلق قسمان : جسمانية وروحانية ، أما الجسمانية فأشرفها تعديل البنية ، وتسوية المزاج  
على أحسن الصور وأكمل الاشكال . وهو المراد بقوله (هو الذى يصوركم فى الارحام) وأما  
الروحانية فأشرفها العلم الذى تصير الروح معه كالمرآة المجلوة التى تجلّت صور جميع الموجودات فيها  
وهو المراد بقوله (هو الذى أنزل عليك الكتاب) وأما على الاحتمال الثانى فقد ذكرنا أن من جملة



شبه النصارى تمسكهم بما جاء فى القرآن من قوله تعالى فى صفة عيسى عليه السلام: انه روح الله وكتبته ، فبين الله تعالى بهذه الآية أن القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه ، والتمسك بالمتشابهات غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم ، وهو فى غاية الحسن والاستقامة

(المسألة الثانية) اعلم أن القرآن دل على أنه بكتبته محكم ، ودل على أنه بكتبته متشابه ، ودل على أن بعضه محكم ، وبعضه متشابه ، أما ما دل على أنه بكتبته محكم ، فهو قوله ( الر تلك آيات الكتاب الحكيم ، الر كتاب أحكمت آياته ) فذكر فى هاتين الآيتين أن جميعه محكم ، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعانى وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه فى فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوى القرآن فى هذين الوصفين « والعرب تقول فى البناء الوثيق والعقد الوثيق الذى لا يمكن حله : محكم . فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم ، وأما ما دل على أنه بكتبته متشابه ، فهو قوله تعالى ( كتابا متشابها مثنائى ) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً فى الحسن ، ويصدق بعضه بعضاً ، وإليه الإشارة بقوله تعالى ( ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ) أى لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر . ولتفاوت نسق الكلام فى الفصاحة والركاكة ، وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه ، فهو هذه الآية التى نحن فى تفسيرها ، ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ، ثم من تفسيرهما فى عرف الشريعة : أما المحكم فالعرب تقول : حاكت وحكت وأحكمت بمعنى رددت ، ومنعت ، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام التى هى تمنع الفرس عن الاضطراب ، وفى حديث النخعي : احكم اليتيم كما تحكم ولدك أى امنعه عن الفساد ، وقال جرير : أحكموا سفهاءكم ، أى امنعوه ، وبناء محكم أى وثيق يمنع من تعرض له ، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغى . وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشئيين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز ، قال الله تعالى ( ان البقر تشابه علينا ) وقال فى وصف ثمار الجنة ( وأتوا به متشابها ) أى متفق المنظر مختلف الطعوم ، وقال الله تعالى ( تشابهت قلوبهم ) ومنه يقال : اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما ، ويقال لأصحاب المخاريق : أصحاب التشبه ، وقال عليه السلام « الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابها » وفى رواية أخرى مشبهات ، ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمى كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه ، إطلاقا لاسم السبب على المسبب ، ونظيره المشكل سمي بذلك ، لأنه أشكل ، أى دخل فى شكل غيره فأشبهه وشابهه ، ثم يقال لكل ما غمض وإن لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ، ويحتمل أن يقال : انه الذى لا يعرف أن الحق بثبوته أو عدمه . وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه فى العقل

والذهن، ومشاهاه، وغير متميز أحدهما عن الآخر، يزيد رجحان، فلا جرم سمي غير المعلوم بأنه متشابه، فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة، فنقول: الناس قد أكثروا من الوجوه في تفسير المحكم والمتشابه، ونحن نذكر الوجه الملخص الذى عليه أكثر المحققين، ثم نذكر عقبيه أقوال الناس فيه فنقول: اللفظ الذى جعل موضوعا لمعنى، فاما أن يكون محتملا لغير ذلك المعنى، وإما أن لا يكون فإذا كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص، وأما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وأما أن لا يكون كذلك بل يكون احتماله لهما على السواء، فإن كان احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجع ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً. وأما ان كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجحلاً، فقد خرج من التقسيم الذى ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجحلاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم، وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وان لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً إما لأن الذى لا يعلم يكون النقي فيه مشابهاً للاثبات في الذهن. وأما لأجل أن الذى يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه، ثم اعلم أن اللفظ إذا كان بالنسبة إلى المفهومين على السوية، فهنا يتوقف الذهن، مثل: القرء بالنسبة إلى الحيض والظهر، إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين، ومرجوحاً في الآخر، ثم كان الراجع باطلاً والمرجوح حقاً، ومثاله من القرآن قوله تعالى (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفياً فففسقوا فيها فحق عليها القول) فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، وبحكمه قوله تعالى (ان الله لا يأمر بالفحشاء) راداً على الكفار فيما حكى عنهم (واذ فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها) وكذلك قوله تعالى (نسوا الله فأنسىهم) وظاهر النسيان ما يكون ضداً للعلم، ومرجوحه الترك، والآية المحكمة فيه قوله تعالى (وما كان ربك نسياً) وقوله تعالى (لا يضل ربي ولا ينسى) واعلم أن هذا موضع عظيم فنقول: ان كل واحد من أصحاب المذاهب يدعى أن الآيات الموافقة

لمذهبه محكمة ، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة ، فالمعتزلى يقول : قوله (فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) محكم ، وقوله (وماتشاون إلا أن يشاء الله رب العالمين) متشابه والسنى يقلب الأمر فى ذلك ، فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه فى هذا الباب ، فنقول : اللفظ إذا كان محتملا لمعنيين ، وكان بالنسبة إلى أحدهما راجحا ، وبالنسبة إلى الآخر مرجوحا ، فإن حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح ، فهذا هو المحكم وأما ان حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح ، فهذا هو المتشابه ، فنقول : صرف اللفظ عن الراجح إلى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل ، وذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيا وإما أن يكون عقليا

﴿أما القسم الأول﴾ فنقول : هذا إنما يتم إذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض وإذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر أحدهما رعاية لظاهر الآخر أولى من العكس . اللهم إلا أن يقال : ان أحدهما قاطع فى دلالة ، والآخر غير قاطع ، فيحتد يحصل الرجحان ، أو يقال : كل واحد منهما وإن كان راجحا إلا أن أحدهما يكون أرجح ، وحينئذ يحصل الرجحان إلا أنا نقول :

أما الأول فباطل ، لأن الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة ، لأن كل دليل لفظى فانه موقوف على نقل اللغات ، ونقل وجوه النحو والتصريف ، وموقوف على عدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم التخصيص ، وعدم الاضمار ، وعدم المعارض النقلى والعقلى ، وكل ذلك مظنون ، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مضمونا ، فثبت أن شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا .

وأما الثانى وهو أن يقال : أحد الدليلين أقوى من الدليل الثانى ، وان كان أصل الاحتمال قائما فيهما معاً فهذا صحيح . ولكن على هذا التقدير يصير صرف الدليل اللفظى عن ظاهره إلى المعنى المرجوح ظنيا ، ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه فى المسائل الأصولية ، بل يجوز التعويل عليه فى المسائل الفقهية . فثبت بما ذكرناه أن صرف اللفظ عن معناه الراجح ، إلى معناه المرجوح فى المسائل القطعية لا يجوز إلا عند قيام الدليل القطعى العقلى . على أن ما أشعر به ظاهر اللفظ محال ، وقد علمنا فى الجملة أن استعمال اللفظ فى معناه المرجوح جائز عند تعذر حمله على ظاهره ، فعند هذا يتعين التأويل ، فظهر أنه لا سبيل إلى صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح إلا بواسطة إقامة الدلالة العقلية القاطعة على أن معناه الراجح محال عقلا ؛ ثم إذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف أنه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ ما أشعر به ظاهره ، فعند هذا

لا يحتاج إلى أن يعرف أن ذلك المرجوح الذى هو المراد ماذا ، لأن السبيل إلى ذلك إنما يكون بترجيح مجاز على مجاز ، وترجيح تأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ماينما ظنية ، لاسيما الدلائل المستعملة فى ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون فى غاية الضعف ، وكل هذا لا يفيد إلا الظن الضعيف ، والتعويل على مثل هذه الدلائل فى المسائل القطعية محال ، فلهذا التحقيق المتين مذهبا أن بعد إقامة الدلالة القطعية على أن حمل اللفظ على الظاهر محال ، لا يجوز الخوض فى تعيين التأويل ، فهذا منتهى ما حصلناه فى هذا الباب والله ولى الهداية والرشاد

﴿المسألة الثالثة﴾ فى حكاية أقوال الناس فى المحكم والمتشابه : فالأول : ما نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : المحكمات هى الثلاث آيات التى فى سورة الانعام (قل تعالوا) إلى آخر الآيات الثلاث ، والمتشابهات هى التى تشابهت على اليهود ، وهى أسماء حروف الهجاء المذكورة فى أوائل السور ، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل ، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه : وأقول : التكليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين : منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع ، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى ، والاحتراز عن الظلم والكذب والجمل وقتل النفس بغير حق ، ومنها ما يختلف بشرع وشرع ، كأعداد الصلوات ، ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك ، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس ، لأن الآيات الثلاث فى سورة الانعام مشتملة على هذا القسم

وأما المتشابه فهو الذى سميناه بالمجمل ، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه وإلى غيره على السوية ، فإن دلالة هذه الالفاظ على جميع الوجوه التى تفسر هذه الالفاظ بها على السوية ، لا بدليل منفصل على ماخصناه فى أول سورة البقرة

﴿القول الثانى﴾ وهو أيضا مروي عن ابن عباس رضى الله عنهما أن المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ

﴿والقول الثالث﴾ قال الأصم : المحكم هو الذى يكون دليله واضحا لا محاب ، مثل ما أخبر الله تعالى به من انشاء الخلق فى قوله تعالى (فخلقنا النطفة علقه) وقوله (وجعلنا من الماء كل شئ حى) وقوله (وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) والمتشابه ما يحتاج فى معرفته إلى التدبر والتأمل ، نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابا ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكما ، لأن من قدر على الانشاء أولا قدر على الاعادة ثانيا

واعلم أن كلام الأصم غير ملخص ، فإنه ان عنى بقوله : المحكم ما يكون دلالته واضحة ، أن المحكم هو الذى يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة ، والمتشابه مالا يكون كذلك . وهو اما المجمل المتساوى ، أو المؤول المرجوح ، فهذا هو الذى ذكرناه أولاً ، وان عنى به أن المحكم هو الذى يعرف صحة معناه من غير دليل ، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل ، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل ، وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابهاً ، لأن قوله (نقلنا النطفة علقه) أمر يحتاج فى معرفة صحته الى الدلائل العقلية ، وان أهل الطبيعة يقولون: السبب فى ذلك الطبايع والفصول ، أو تأثيرات الكواكب ، وتركيبات العناصر وامتزاجاتها ، فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل ، فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى مفتقر الى الدليل ، ولعل الأصم يقول : هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل ، الا أنها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهراً بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مينة . يؤمن الغلط معها الا نادراً ، ومنها ما يكون الدليل فيه خفياً كثير المقدمات غير مرتبة ، فالقسم الأول هو المحكم ، والثانى هو المتشابه

(القول الرابع) أن كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان ذلك بدليل جلى «أو بدليل خفى» فذاك هو المحكم . وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه . وذلك كالعلم بوقت قيام الساعة . والعلم بمقادير الثواب والعقاب فى حق المكلفين ، ونظيره قوله تعالى (يسألونك عن الساعة أيان مرساها)

(المسألة الرابعة) فى الفوائد التى لأجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابهاً

اعلم أن من الملحدة من طعن فى القرآن لأجل اشتماله على المتشابهات ، وقال : انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ، ثم اننا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه ، فالجبرى يتمسك بآيات الجبر ، كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفى آذانهم وقراً) والقدرى يقول : بل هذا مذهب الكفار ، بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار فى معرض الذم لهم فى قوله (وقالوا قلوبنا فى أكنة مما تدعونا اليه وفى آذاننا وقراً) وفى موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وأيضاً مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) والنافى يتمسك بقوله (لا تدركه الأبصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والنافى يتمسك بقوله (ليس كمثل شئ) ثم أن كل واحد يسمى الآيات الموافقة

لمذهبه :محكمة ، والآيات المخالفة لمذهبه : متشابهة وربما آل الأمر في ترجيح بعضها على بعض إلى ترجيحات خفية ، ووجوه ضعيفة ، فكيف يليق بالحكيم أن يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين إلى قيام الساعة هكذا . أليس أنه لو جعله ظاهرا جلياً نقياً عن هذه التشبهات كان أقرب إلى حصول الغرض

واعلم أن العلماء ذكروا في فوائد التشابهات وجوها

﴿الوجه الاول﴾ أنه متى كانت التشابهات موجودة ، كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب ، قال الله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

﴿الوجه الثاني﴾ لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا إلا للمذهب واحد ، وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه ، فالانتفاع به إنما حصل لما كان مشتملا على المحكم وعلى التشابه ، فينتد يطمع صاحب كل مذهب أن يمدفيه ما يقوى مذهبه ، ويؤثر مقالته ، فينتد ينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب ، فإذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للتشابهات ، فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل إلى الحق

﴿الوجه الثالث﴾ أن القرآن إذا كان مشتملا على المحكم والتشابه افتقر الناظر فيه إلى الاستعانة بدليل العقل ، وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ، ويصل إلى ضياء الاستدلال والبينة ، أما لو كان كله محكما لم يفتر إلى التمسك بالدلائل العقلية فينتد كان يبق في الجهل والتقليد

﴿الوجه الرابع﴾ لما كان القرآن مشتملا على المحكم والتشابه ، افتقروا إلى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض ، وافتقر تعلم ذلك إلى تحصيل عاوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم أصول الفقه ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما كان يحتاج الانسان إلى تحصيل هذه العلوم الكثيرة ، فكان إيراد هذه التشابهات لأجل هذه الفوائد الكثيرة

﴿الوجه الخامس﴾ وهو السبب الأقوى في هذا الباب أن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطبائع العوام تنبو في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا بتمحيض ولا مشار اليه ، ظن أن هذا عدم ونفى فوق في التعطيل ، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول وهو الذي يخاطبون به



في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو المحكمات، فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله أعلم بمراده

وإذا عرفت هذه المباحث، فلنرجع إلى التفسير

أما قوله تعالى ﴿هو الذي أنزل عليك الكتاب﴾ فالمراد به هو القرآن (منه آيات محكمات) وهي التي يكون مدلولاتها متأكدة إما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن معارضات أقوى منها

ثم قال ﴿هن أم الكتاب﴾ وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ ما معنى كون المحكم أمًا للتشابه؟

الجواب: الأم في حقيقة اللغة الأصل الذي منه يكون الشيء، فلما كانت المحكمات مفهومة بذواتها، والمتشابهات إنما تصير مفهومة بإعانة المحكمات، لا جرم صارت المحكمات كالأم للتشابهات، وقيل: أن ما جرى في الإنجيل من ذكر الأب، وهو أنه قال: إن البارى القديم المكون للأشياء، الذي به قامت الخلائق، وبه ثبتت إلى أن يبعثها، فعبّر عن هذا المعنى بلفظ الأب من جهة أن الأب هو الذي حصل منه تكوين الابن، ثم وقع في الترجمة ما أوهم الأبوة الواقعة من جهة الولادة، فكان قوله (ما كان لله أن يتخذ من ولد) محكما لأن معناه متأكد بالدلائل العقلية القطعية، وكان قوله: عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات التي يجب ردها إلى ذلك المحكم

﴿السؤال الثاني﴾ لم قال (أم الكتاب) ولم يقل: أمهات الكتاب؟

الجواب: أن مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد، ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر وأحدهما أم للآخر، ونظيره قوله تعالى (وجعلنا ابن مريم وأمه آية) ولم يقل آيتين، وإنما قال ذلك على معنى أن مجموعهما آية واحدة، فكذلك هنا

ثم قال ﴿وأخر متشابهات﴾ وقد عرفت حقيقة المتشابهات، قال الخليل وسيبويه: أن (آخر) فارقت أخواتها في حكم واحد، وذلك لأن آخر جمع أخرى، وأخرى تأنيث آخر، وآخر على وزن أفعل، وما كان على وزن أفعل فإنه يستعمل مع (من) أو بالآلف واللام فيقال: زيد أفضل من عمرو، وزيد الأفضل فالآلف واللام معاقبتان لمن في باب أفعل، فكان القياس أن يقال: زيد آخر من عمرو، أو يقال: زيد الآخر، إلا أنهم حذفوا منه لفظ «من» لأن لفظه اقتضى معنى «من»، فأسقطوها اكتفاء بدلالة اللفظ عليه، والآلف واللام معاقبتان لمن، فسقط الآلف واللام أيضا



فلما جاز استعماله بغير الألف واللام صار آخر ، فأخر جمعه ، فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الألف واللام عن جمعها ووحدانها

ثم قال «فأما الذين في قلوبهم زيغ» اعلم أنه تعالى لما بين أن الكتاب ينقسم إلى قسمين ، منه حكم ، ومنه متشابه ، بين أن أهل الزيغ لا يتمسكون إلا بالمتشابه ، والزيغ الميل عن الحق ، يقال : زاغ زيغا : أى مال ميلا ، واختلفوا في هؤلاء الذين أريدوا بقوله (في قلوبهم زيغ) فقال الربيع : هم وفدجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح ، فقالوا : أليس هو كلمة الله وروح منه ، قال : بلى . فقالوا : حسبا . فأنزل الله هذه الآية ، ثم أنزل (ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم) وقال الكلبي : هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الأمة ، واستخرجه من الحروف المقطعة في أوائل السور ، وقال قتادة والزجاج : هم الكفار الذين ينكرون البعث . لأنه قال في آخر الآية (وما يعلم تأويله إلا الله) وما ذاك إلا وقت القيامة ، لأنه تعالى أخفاه عن كل الخلق ، حتى عن الملائكة والأنبياء عليهم الصلاة والسلام . وقال المحققون : ان هذا يعم جميع المبطلين ، وكل من احتج لباطله بالمتشابه ، لأن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ، ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ، ومن جملة ما وعد الله به الرسول من النصرة ، وما أوعد الكفار من النقرة ، ويقولون ائتنا بعذاب الله ، ومتى تأتينا الساعة ، ولو ما تأتينا بالملائكة . فهو الأمر على الضعفة ، ويدخل في هذا الباب استدلال المشبهة بقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فانه لما ثبت بصريح العقل أن كل ما كان محتصا بالحيز ، فاما أن يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزأ وهو باطل بالاتفاق ، واما أن يكون أكبر منه فيكون منقسما مركبا ، وكل مركب فانه يمكن ومحدث ، فهذا الدليل الظاهر يتمتع أن يكون الإله في مكان ، فيكون قوله (الرحمن على العرش استوى) متشابها ، فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ، ومن جملة ذلك استدلال المعتزلة بالظواهر الدالة على تفويض الفعل بالكلية الى العبد ، فانه لما ثبت بالبرهان العقلي أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي ، وثبت أن حصول ذلك الداعي من الله تعالى ، وثبت أنه متى كان الأمر كذلك كان حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا ، وعدمه عند عدم هذه الداعية واجبا ، فينئذ يطل ذلك التفويض ، وثبت أن الكل بقضاء الله تعالى وقدره ومشيته ، فيصير استدلال المعتزلة بتلك الظواهر وان كثرت استدلالا بالمتشابهات ، فبين الله تعالى في كل هؤلاء الذين يعرضون عن الدلائل القاطعة . ويقصرون على الظواهر الموهمة أنهم يتمسكون بالمتشابهات لأجل أن في قلوبهم زيغا عن الحق ، وطلبا لتقرير الباطل

واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة، ثم هول الامر في ذلك ألا ترى إلى الجبائي فانه يقول: المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب، وتكليف ما لا يطاق إلى الله تعالى هم المتمسكون بالمتشابهات. وقال أبو مسلم الاصفهاني: الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق بآيات الضلال. ولا يتأوله على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله (وأضلهم السامري، وأضل فرعون قومه وما هدى، وما يضل به إلا الفاسقين) وفسروا أيضا قوله (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيا ففسقوا فيها) على أنه تعالى أهلهم وأراد فسقهم. وأن الله تعالى يطلب العلل على خلقه لهم، مع أنه تعالى قال (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر، ويريد الله ليبين لكم ويهديكم) وتأولوا قوله تعالى (زيننا لهم أعمالهم فهم يعمهون) على أنه تعالى زين لهم النعمة، ونقضوا بذلك ما في القرآن، كقوله تعالى (ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وما كنا مهلكي القرى الا وأهلها ظالمون) وقال (وأما نوح وفديناهم فاستجبوا العمى على الهدى) وقال (فن اهتدى فانما يهتدى لنفسه) وقال (ولكن الله جيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم) فكيف يزين العمه؟ فهذا ما قاله أبو مسلم، وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات، وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات؟ ولم أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجرائها على الظاهر، وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم الا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة، فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الأدلة العقلية، فان مذهبهم لا يتم إلا إذا قلنا بأنه صدر عنه أحد الفعلين دون الثاني من غير مرجح، وذلك تصریح بنبي الصانع، ولا يتم الا إذا قلتم بأنه سبحانه ما كان عالما بكيفيات الأفعال في الأزل، وذلك تصریح بتجهيل الصانع، ولا يتم الا إذا قلنا بأن صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله به، حينئذ يكون قد تخصص ذلك العدد بالوقوع دون الأزيد والأنقص لا المخصص، وذلك نفي للصانع، ولزم منه أيضا أن لا يدل صدور الفعل المحكم على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال بأحكام أفعال الله تعالى على كون فاعلها عالما، ولو أن أهل السموات والأرض اجتمعوا على هذه الدلائل لم يقدرُوا على دفعها، فاذا لاحت هذه الدلائل العقلية الباهرة فكيف يجوز لعاقل أن يسمى الآيات الدالة على القضاء والقدر بالمتشابهة، فظهر بما ذكرناه أن القانون المستمر عند جمهور الناس أن كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي المتشابهة، وأما المحقق المنصف. فانه يحمل الامر في الآيات على أقسام ثلاثة: أحدها: ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية، فذاك هو المحكم حقاً. وثانيها: الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها؛ فذاك هو الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره. وثالثها: الذي لا يوجد مثل هذه الدلائل

على طرفي ثبوته وانتفائه ، فيكون من حقه التوقف فيه ، ويكون ذلك متشابها بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، إلا أن الظن الراجح حاصل في إجرائها على ظواهرها فهذا ما عني في هذا الباب والله أعلم بمراده

واعلم أنه تعالى لما بين أن الزائعين يتبعون المتشابه ، بين أن لهم فيه غرضين ، فالأول هو قوله تعالى (ابتغاء الفتنة) والثاني هو قوله (وابتغاء تأويله)

﴿فأما الأول﴾ فاعلم أن الفتنة في اللغة الاستهتار بالشئ والغلو فيه ، يقال : فلان مفتون بطلب الدنيا ، أى قد غلا في طلبها وتجاوز القدر ، وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها : أولها قال الأصم : أنهم متى أوقعوا تلك المتشابهات في الدين ، صار بعضهم مخالفا للبعض في الدين ، وذلك يفضى الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة . وثانيها : أن التمسك بذلك المتشابه يُقرر البدعة والباطل في قلبه ، فيصير مفتونا بذلك الباطل عاكفا عليه ، لا يتقلع عنه بحيلة البتة . وثالثها : أن الفتنة في الدين هو الضلال عنه ، ومعلوم أنه لا فتنة ولا فساد أعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه ﴿وأما الغرض الثاني لهم﴾ وهو قوله تعالى (وابتغاء تأويله) فاعلم أن التأويل هو التفسير ، وأصله في اللغة المراجع والمصير ، من قولك آل الأمر إلى كذا إذا صار إليه ، وأولنه تأويلا إذا صيرته إليه ، وهذا معنى التأويل في اللغة ، ثم يسمى التفسير تأويلا ، قال تعالى (سأنبتك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا) وقال تعالى (وأحسن تأويلا) وذلك أنه اخبار عما يرجع إليه اللفظ من المعنى ، واعلم أن المراد منه أنهم يطلبون التأويل الذى ليس في كتاب الله عليه دليل ولا بيان ، مثل طلبهم أن الساعة متى تقوم ؟ وأن مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون ؟ قال القاضي : هؤلاء الزائعون قد ابتغوا المتشابه من وجهين : أحدهما أن يحملوه على غير الحق ، وهو المراد من قوله (ابتغاء الفتنة) والثاني : أن يحكموا بحكم في الموضع الذى لا دليل فيه ، وهو المراد من قوله (وابتغاء تأويله) ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائعين فقال (وما يعلم تأويله إلا الله) واختلف الناس في هذا الموضع . فمنهم من قال : تم الكلام ههنا ، ثم الواو في قوله (والراسخون في العلم) واو الابتداء ، وعلى هذا القول : لا يعلم المتشابه إلا الله ، وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن ومالك بن أنس والكسائي والفراء ، ومن المعتزلة قول أبي على الجبائي وهو المختار عندنا

﴿والقول الثاني﴾ أن الكلام إنما يتم عند قوله (والراسخون في العلم) وعلى هذا القول يكون العلم بالمتشابه حاصلًا عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم ، وهذا القول أيضا مروى عن ابن

عباس ومجاهد والربيع بن أنس وأكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الأول وجوه  
 ﴿الحجة الأولى﴾ أن اللفظ إذا كان له معنى راجح ، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر  
 غير مراد ، علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة ، وفي المجازات كثرة ، وترجيح  
 البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن  
 الضعيف ، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية ، كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز ، مثاله  
 قال الله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) ثم قام الدليل القاطع على أن مثل هذا التكليف قد  
 وجد على ما بينا في البراهين الخمسة في تفسير هذه الآية فعلمنا أن مراد الله تعالى ليس ما يدل  
 عليه ظاهر هذه الآية ، فلا بد من صرف اللفظ إلى بعض المجازات ، وفي المجازات كثرة وترجيح  
 بعضها على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية ، وأنها لا تفيد إلا الظن الضعيف ، وهذه المسألة  
 ليست من المسائل الظنية ، فوجب أن يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلاً ، وأيضاً قال الله  
 تعالى (الرحمن على العرش استوى) دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المسكان ،  
 فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها ، إلا أن في مجازات  
 هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية ،  
 والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع المسلمين ، وهذه حجة قاطعة في المسألة  
 والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه ، والقطرة الأصلية تشهد بصحته وبالله التوفيق

﴿الحجة الثانية﴾ وهو أن ما قبل هذه الآية يدل على أن طلب تأويل المتشابه مذموم ، حيث  
 قال (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) ولو كان طلب تأويل  
 المتشابه جائزاً لما ذم الله تعالى ذلك

، فإن قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة ، كما في قوله (يسألونك عن  
 الساعة أيان مرساها ، قل إنما علمها عند ربي) وأيضاً طلب مقادير الثواب والعقاب ، وطلب ظهور  
 الفتح والنصرة كما قالوا (لو ما تأتينا بالملائكة)

قلنا : إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه ، ودل العقل على صحة هذه القسمة  
 من حيث أن حل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم ، وحمله على معناه الذي ليس براجح هو المتشابه  
 ثم أنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض  
 تركاً للظاهر ، وأنه لا يجوز

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الله مدح الراسخين في العلم بأنهم يقولون آمناً به ، وقال في أول سورة البقرة

(فأما الذين آمنوا فاعلمون أنه الحق من ربهم) هؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المنهجية على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح ، لأن كل من عرف شيئاً على سبيل التفصيل فانه لا بد وأن يؤمن به ، إنما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية أن الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها ، وعلموا أن القرآن كلام الله تعالى ، وعلموا أنه لا يتكلم بالباطل والعبث ، فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القطعية على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراد الله تعالى ، بل مراده منه غير ذلك الظاهر ، ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه ، وقطعوا بأن ذلك المعنى أى شيء كان فهو الحق والصواب ، هؤلاء هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعمهم قطعهم بترك الظاهر ، ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن

(الحجة الرابعة) لو كان قوله (والراسخون في العلم) معطوفاً على قوله (إلا الله) لصار قوله (يقولون آمناً به) ابتداء ، وأنه بعيد عن ذوق الفصاحة ، بل كان الأولى أن يقال : وهم يقولون آمناً به ، أو يقال : ويقولون آمناً به

فان قيل : في تصحيحه وجهان ، الأول : ان قوله (يقولون) كلام مبتدأ ، والتقدير : هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمناً به . والثاني : أن يكون (يقولون) حالاً من الراسخين قلنا : أما الأول فمدفوع ، لأن تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار أولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار . والثاني : أن ذا الحال هو الذي تقدم ذكره ، وهنا قد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الراسخين في العلم ، فوجب أن يجعل قوله (يقولون آمناً به) حالاً من الراسخين لا من الله تعالى ، فيكون ذلك تركاً للظاهر ، فثبت أن ذلك المذهب لا يتم إلا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه ، فكان هذا القول أولى

(الحجة الخامسة) قوله تعالى (كل من عند ربنا) يعني أنهم آمنوا بما عرفوه على التفصيل ، وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله . فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل ، لم يبق لهذا الكلام فائدة (الحجة السادسة) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : تفسير القرآن على أربعة أوجه تفسير لا يسع أحداً جهله ، وتفسير تعرفه العرب بالسنتها ، وتفسير تعلمه العلماء ، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى

وسئل مالك بن أنس رحمه الله عن الاستواء ، فقال : الاستواء معلوم ، والكيفية مجهولة ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في أول سورة البقرة ، فاذا ضم ما ذكرناه الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة . وبالله التوفيق

ثم قال تعالى ﴿والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الراسخ في اللغة الثبوت في الشيء.

واعلم أن الراسخ في العلم هو الذي عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله تعالى بالدلائل اليقينية، فإذا رأى شيئاً متشابهاً «ودل الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراداً لله تعالى، علم حينئذ قطعاً أن مراد الله شيء آخرى سوى ما دل عليه ظاهره» وأن ذلك المراد حق، ولا يصير كون ظاهره مردوداً شبهة في الطعن في صحة القرآن، ثم حكى عنهم أيضاً أنهم يقولون (كل من عند ربنا) والمعنى: أن كل واحد من المحكم والمتشابه من عند ربنا، وفيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ لو قال: كل من ربنا كان صحيحاً، فما الفائدة في لفظ «عند» ؟

الجواب: الإيمان بالمتشابه يحتاج فيه إلى مزيد التأكيد، فذكر كلمة «عند» لمزيد التأكيد

﴿السؤال الثاني﴾ لم جاز حذف المضاف إليه من «كل» ؟

الجواب: لأن دلالة المضاف عليه قوية، فبعد الحذف الأمن من اللبس حاصل

ثم قال ﴿وما يذكر إلا أولوا الألباب﴾ وهذا ثناء من الله تعالى على الذين قالوا آمنا به «ومعناه: ما يتعظ بما في القرآن إلا ذوو العقول الكاملة، فصار هذا اللفظ كالدلالة على أنهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن، فيعملون الذي يطابق ظاهره دلائل العقول، فيكون محكماً. وأما الذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابهاً، ثم يعملون أن الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل، فيعملون أن ذلك المتشابه لا بد وأن يكون له معنى صحيح عند الله تعالى، وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية، ويتوسلون بها إلى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، ولا يفسرون القرآن إلا بما يطابق دلائل العقول، ويوافق اللغة والاعراب.

واعلم أن الشيء كلما كان أشرف كان ضده أخس، فكذلك مفسر القرآن متى كان موصوفاً بهذه الصفة، كانت درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله الثناء عليه، ومتى تكلم في القرآن من غير أن يكون متبحراً في علم الأصول، وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم «من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار»

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ

الْوَهَّابُ «٨»

قوله تعالى «ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك أنت الوهاب» اعلم أنه تعالى كما حكى عن الراسخين أنهم يقولون آمنا به ، حكى عنهم أنهم يقولون (ربنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا) وحذف «يقولون» لدلالة الأول عليه ، وكما في قوله (ويفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا) وفي هذه الآية اختلف كلام أهل السنة وكلام المعتزلة .

أما كلام أهل السنة فظاهر ، وذلك لأن القلب صالح لأن يميل إلى الايمان ، وصالح لأن يميل إلى الكفر ، ويمتنع أن يميل إلى أحد الجانبين إلا عند حدوث داعية واردة يحثها الله تعالى ، فان كانت تلك الداعية داعية الكفر ، فهي الخذلان ، والازاعة ، والصد ، والختم ، والطبع ، والرین ، والقنوة ، والوقر ، والكنان ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن وإن كانت تلك الداعية داعية الايمان ، فهي : التوفيق ، والرشاد ، والهداية ، والتسديد ، والتثبيت ، والعصمة ، وغيرها من الألفاظ الواردة في القرآن ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» والمراد من هذين الأصبعين الداعيتان ، فكما أن الشيء الذي يكون بين أصبعي الانسان يتقلب كما يقبله الانسان بواسطة ذينك الأصبعين ، فكذلك القلب لكونه بين الداعيتين يتقلب كما يقبله الحق بواسطة تينك الداعيتين ، ومن أنصف ولم يتعسف ، وجرب نفسه ، وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ، ولو جوز حدوث إحدى الداعيتين من غير محدث ومؤثر . لزمه نفي الصانع وكان صلى الله عليه وسلم يقول «يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك» ومعناه ما ذكرنا فلما آمن الراسخون في العلم بكل ما أنزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى في أن لا يجعل قلوبهم مائلة الى الباطل بعد أن جعلها مائلة الى الحق . فهذا كلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني

ومما يؤكد ما ذكرناه أن الله تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بأنهم لا يتبعون المتشابهات . بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال ، وترك الخوض فيها . فيبعد منهم في مثل هذا الوقت أن يتكلموا بالمتشابه . فلا بد وأن يكونوا قد تكلموا بهذا الدعاء لاعتقادهم أنه من المحكمات ، ثم ان الله تعالى حكى



ذلك عنهم في معرض المدح لهم ، والثناء عليهم بسبب أنهم قالوا ذلك ، وهذا يدل على أن هذه الآية من أقوى المحكمات ؛ وهذا كلام متين

وأما المعتزلة فقد قالوا : لما دلت الدلائل على أن الزيف لا يجوز أن يكون بفعل الله تعالى ، وجب صرف هذه الآية الى التأويل ، فأما دلائلهم فقد ذكرناها في تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم لا يؤمنون)

ومما احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) وهو صريح في أن ابتداء الزيف منهم ، وأما تأويلاتهم في هذه الآية فن وجوه : الأول : وهو الذي قاله الجبائي ، واختاره القاضي : أن المراد بقوله (لاترغ قلوبنا) يعني لاتمنعها الألفاظ التي معها يستمر قلبهم على صفة الايمان ، وذلك لأنه تعالى لما منعهم ألفتاه عند استحقاقهم منع ذلك جاز أن يقال : أزاغهم ، ويدل على هذا قوله تعالى (فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم) والثاني : قال الأصم : لاتبلى بيلوى ترغ عندها قلوبنا ، فهو كقوله (ولو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم) وقال (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سققا من فضة) والمعنى لاتكلفنا من العبادات ما لا نأمن معه الزيف ، وقد يقول القائل : لاتحملني على إيدائك أى لاتفعل ما أصير عنده مؤذيا لك . الثالث : قال الكعبى (لاترغ قلوبنا) أى لاتسمننا باسم الزائغ ، كما يقال : فلان يكفر فلانا إذا سماه كافراً . والرابع : قال الجبائي : أى لاترغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد إذ هديتنا ، وهذا قريب من الوجه الأول إلا أن يحمل على شيء آخر ، وهو أنه تعالى إذا علم أنه مؤمن في الحال ، وعلم أنه لو بقي إلى السنة الثانية لكفر ، فقوله (لاترغ قلوبنا) محمول على أن يمينه قبل أن يصير كافراً ، وذلك لأن إبقائه حيا إلى السنة الثانية يجرى مجرى ما إذا أزاغه عن طريق الجنة . الخامس : قال الأصم (لاترغ قلوبنا) عن كمال العقل بالجنون بعد إذ هديتنا بنور العقل السادس : قال أبو مسلم : احرسنا من الشيطان ومن شرور أنفسنا حتى لاترغ فهذا جملة ما ذكره في تأويل هذه الآية وهي بأسرها ضعيفة

﴿أما الأول﴾ فلأن من مذهبهم أن كل ما صح في قدرة الله تعالى أن يفعل في حقهم لطفاً وجب عليه ذلك وجوباً لو تركه لبطلت إلهيته ، ولصار جاهلاً ومحتاجاً والشيء الذي يكون كذلك فأى حاجة إلى الدعاء في طلبه . بل هذا القول يستمر على قول بشر بن المعتمر وأصحابه الذين لا يوجبون على الله فعل جميع الألفاظ

﴿وأما الثاني﴾ فضعيف ، لأن التشديد في التكليف ان علم الله تعالى له أثر في حمل

المكلف على القبيح قبح من الله تعالى ، وان علم الله تعالى أنه لا أثر له البتة في حمل المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع إلى كون العبد مطيعا وعاصيا ، فلا فائدة في صرف الدعاء إليه .

﴿وأما الثالث﴾ فهو أن التسمية بالزيف والكفر دائر مع الكفر وجودا وعدمًا والكفر والزيف باختيار العبد ، فلا فائدة في قوله لا تسمنا باسم الزيف والكفر

﴿وأما الرابع﴾ فهو أنه لو كان عليه تعالى بأنه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه أن يميتة ، لكان عليه بأن لا يؤمن قط ويكفر طول عمره يوجب عليه أن لا يخلقه

﴿وأما الخامس﴾ وهو حمله على ابقاء العقل فضعيف ، لأن هذا متعلق بما قال قبل هذه الآية فأما الذين في قلوبهم زيغ﴾

﴿وأما السادس﴾ وهو أن الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس إن كان مقدورا ووجب فعله فلا فائدة في الدعاء وإن لم يكن مقدورا تعذر فعله فلا فائدة في الدعاء ، فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه ، وأن الحق ما ذهبنا إليه

فان قيل : فعلى ذلك القول كيف الكلام في تفسير قوله تعالى (فلا زاغوا الله قلوبهم) قائلا : لا يبعد أن يقال : ان الله تعالى يزيفهم ابتداء ، فعند ذلك يزيفون ، ثم يترتب على هذا الزيف إزاعة أخرى سوى الأولى من الله تعالى ، وكل ذلك لامنافة فيه أما قوله تعالى ﴿بعد إذ هديتنا﴾ أى بعد أن جعلتنا مهتدين . وهذا أيضا صريح في أن حصول الهداية في القلب بتخليق الله تعالى

ثم قال ﴿وهب لنا من لدنك رحمة﴾ واعلم أن تطهير القلب عما لا ينبغي ، مقدم على تنويره بما ينبغي ، فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم أولا أن لا يجعل قلوبهم مائلة إلى الباطل والعقائد الفاسدة ثم انهم ابتغوا ذلك بأن طلبوا من ربهم أن ينور قلوبهم بأنوار المعرفة . وجوارحهم وأعضائهم بزيينة الطاعة . وإنما قال (رحمة) ليكون ذلك شاملا لجميع أنواع الرحمة . فأولها أن يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة

وثانيها : أن يحصل في الجوارح والأعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها : أن يحصل في الدنيا سهولة أسباب المعيشة من الأمن والصحة والكفاية ورابعها : أن يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وخامسها : أن يحصل في القبر سهولة السؤال . وسهولة ظلمة القبر

## رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَافُ الْمِيعَادَ ﴿٩﴾

وسادسها : أن يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وعفران السيئات ، وترجيح الحسنات فقوله (من لدنك رحمة) يتناول جميع هذه الأقسام ، ولما ثبت بالبراهين الباهرة القاهرة أنه لا رحيم إلا هو ، ولا كريم إلا هو ، لا جرم أ كد ذلك بقوله (من لدنك) تنبيها للعقل والقلب والروح على أن هذا المقصود لا يحصل إلا منه سبحانه ، ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة إلى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير ، كأنه يقول : أطلب رحمة وأية رحمة . أطلب رحمة من لدنك ، وتليق بك ، وذلك يوجب غاية العظمة

ثم قال ﴿إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ كأن العبد يقول : إلهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة إلى ، لكنه حقير بالنسبة إلى كمال كرمك ، وغاية جودك ورحمتك ، فأنت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الأشياء وذواتها ، وماهياتها ووجوداتها ، فكل ماسواك فن جودك وإحسانك وكرمك ، يادأثم المعروف ، يا قديم الاحسان ، لا تخيب رجاء هذا المسكين ، ولا ترد دعاءه . واجعله بفضلك أهلا لرحمتك يا أرحم الراحمين وأكرم الأكرمين

قوله تعالى ﴿ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد﴾

واعلم أن هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم ، وذلك لأنهم لما طلبوا من الله تعالى أن يصونهم عن الزيف ، وأن يخصهم بالهداية والرحمة . فكأنهم قالوا : ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة ، وإنما الغرض الأعظم منه ما يتعلق بالآخرة فاننا نعلم أنك يا إلهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة . ونعلم أن وعدك لا يكون خلفاً ، وكلامك لا يكون كذبا ، فن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب أبد الآباد ، ومن أعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين ، بقي هناك في السعادة والكرامة أبد الآباد . فالغرض الأعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالآخرة ، بقي في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قوله (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) تقديره : جامع الناس للجزاء

في يوم لا ريب فيه ، فحذف لكون المراد ظاهراً

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : إن كلام المؤمنين تم عند قوله (ليوم لا ريب فيه) فأما قوله

(إن الله لا يخلف الميعاد) فهو كلام الله عز وجل ، كأن القوم لما قالوا (إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) صدقهم الله تعالى في ذلك وأيد كلامهم بقوله (إن الله لا يخلف الميعاد) كما قال حكاية

عن المؤمنين في آخر هذه السورة (ربنا وآتانا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد) ومن الناس من قال: لا يبعد ورود هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة إلى الحضور، ومثله في كتاب الله تعالى كثير، قال تعالى (حتى إذا ركبتكم في الفلك وجرين ٣٣ بريح طيبة)

فان قيل: فلم قالوا في هذه الآية (إن الله لا يخلف الميعاد) وقالوا في تلك الآية (إنك لا تخلف الميعاد)

قلت: الفرق والله أعلم أن هذه الآية في مقام الهيبة، يعنى أن الالهية تقتضى الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين، فكان ذكره باسمه الأعظم أولى في هذا المقام، أما قوله في آخر السورة (إنك لا تخلف الميعاد) فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه أن ينعم عليه بفضله، وأن يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة. فلا جرم قال (إنك لا تخلف الميعاد)

(المسألة الثالثة) احتج الجبائي بهذه الآية على القطع بوعيد الفساق، قال: وذلك لأن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد. بدليل قوله تعالى (أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا) والوعد والموعود والميعاد واحد، وقد أخبر في هذه الآية أنه لا يخلف الميعاد، فكان هذا دليلا على أنه لا يخلف في الوعيد

والجواب: لانسلم أنه تعالى يوعد الفساق مطلقا. بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو، كما أنه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة، فكما أنكم أثبتتم ذلك الشرط بدليل منفصل. فكذا نحن أثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل. سلينا أنه يوعدهم. ولكن لانسلم أن الوعيد داخل تحت لفظ الوعد. أما قوله تعالى (فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا)

قلنا: لم لا يجوز أن يكون ذلك كما في قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وقوله (ذق إنك أنت العزيز الكريم) وأيضا لم لا يجوز أن يكون المراد منه أنهم كانوا يتوقعون من أوثانهم أنها تشفع لهم عند الله. فكان المراد من الوعد تلك المنافع، وتمام الكلام في مسألة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى (بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) وذكر الواحدى في البسيط طريقة أخرى. فقال: لم لا يجوز أن يحمل هذا على ميعاد الأولياء. دون وعيد الأعداء. لأن خلف الوعيد كرم عند العرب. قال: والدليل عليه أنهم يمدحون بذلك. قال الشاعر:

إذا وعد السراء أنجز وعده وإن أوعد الضراء فالعفو مانعه

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ «١٠»

وروى المناظرة التي دارت بين أبي عمرو بن العلاء ، وبين عمرو بن عبيد ، قال أبو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد : ما تقول في أصحاب الكبار ؟ قال : أقول ان الله وعدوعدا ، وأوعدإيعادا ، فهو منجزإيعاده كما هو منجز وعده ، فقال أبو عمرو بن العلاء : إنك رجل أعجم ، لا أقول أعجم اللسان ولكن أعجم القلب ، ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لؤما وعن الإيعاد كرما وأنشد

واني وان أوعدته أو وعدته لمكذب إيعادي ومنجز موعدى

واعلم أن المعتزلة حكوا أن أبا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد : يا أبا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه ؟ فقال : لا . فقال عمرو بن عبيد : فقد سقطت حجتك . قالوا : فانقطع أبو عمرو بن العلاء

وعندى أنه كان لأبي عمرو بن العلاء أن يجيب عن هذا السؤال فيقول : انك قست الوعيد على الوعد وأنا إنما ذكرت هذا لبيان الفرق بين البابين ، وذلك لأن الوعد حق عليه والوعيد حق له ، ومن أسقط حق نفسه فقد أنى بالجود والكرم ، ومن أسقط حق غيره فذلك هو اللؤم ، فظهر الفرق بين الوعد والوعيد ، وبطل قياسك ، وإنما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق ، فأما قولك : لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه ، بجوابه : أن هذا إنما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط . وعندى جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو ، فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى ، فهذا ما يتعلق بهذه الحكاية والله أعلم

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك هم وقود النار﴾

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم ، حكى كيفية حال الكافرين وشديد عقابهم ، فهذا هو وجه النظم ، وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا) قولان : الأول : المراد بهم وفد نجران . وذلك لأننا روينا في بعض قصتهم أن أبا حارثة بن علقمة قال لأخيه : إني لأعلم أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ولكنني ان أظهرت ذلك أخذ

كَذَابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ  
وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١١)

ملوك الروم منى ما أعطوني من المال والجاه ، فآله تعالى بين أن أموالهم وأولادهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والآخرة

(والقول الثاني) أن اللفظ عام ، وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ  
(المسألة الثانية) اعلم أن كمال العذاب هو أن يزول عنه كل ما كان متفعلاً به ، ثم يجتمع عليه جميع الأسباب المؤلمة

أما الأول : فهو المراد بقوله (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم) وذلك لأن المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفرغ إلى المال والولد ، فهما أقرب الأمور التي يفرغ المرء اليها في دفع الخطوب فبين الله تعالى أن صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا ، لأن أقرب الطرق إلى دفع المضار إذا لم يتأت في ذلك اليوم ، فما عداه بالتعذر أولى ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم) وقوله (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً) وقوله (وزئله ما يقول ويأتينا فرداً) وقوله (ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم)

وأما القسم الثاني من أسباب كمال العذاب ، فهو أن يجتمع عليه الأسباب المؤلمة ، وإليه الإشارة بقوله تعالى (وأولئك هم وقود النار) وهذا هو النهاية في شرح العذاب ، فانه لا عذاب أزيد من أن تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس ، والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار ، وبالضم هو مصدر : وقدت النار وقوداً . كقوله : وردت وروداً

(المسألة الثالثة) في قوله (من الله) قولان : أحدهما : التقدير : أن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من عذاب الله تخفيف المضاف لدلالة الكلام عليه . والثاني : قال أبو عبيدة «من» بمعنى عند ، والمعنى لن تغني عند الله شيئاً

قوله تعالى ﴿كذاب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب﴾

يقال : دأبت الشيء أدأب دأباً ودؤباً إذا أجهدت في الشيء وتعبت فيه ، قال الله تعالى (سبع

سنين دأبا) أى يجتهد واجتهاد ودوام ، ويقال : سار فلان يوما دأبا ، إذا أجهد في السير يومه كله ، هذا معناه في اللغة ، ثم صار الدأب عبارة عن الشأن والأمر والعادة ، يقال : هذا دأب فلان أى عادته ، وقال بعضهم : الدؤب والدأب الدوام

إذا عرفت هذا فنقول : في كيفية التشبيه وجوه : الأول : أن يفسر الدأب بالاجتهاد ، كما هو معناه في أصل اللغة ، وهذا قول الأصم والزجاج ، ووجه التشبيه أن دأب هؤلاء الكفار ، أى جدهم واجتهادهم في تكذيبهم بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وكفرهم بدينه ، كدأب آل فرعون مع موسى عليه السلام ، ثم انا أهلكنا أولئك بذنوبهم ، فكذا نهلك هؤلاء .

﴿الوجه الثاني﴾ أن يفسر الدأب بالشأن والصنع ، وفيه وجوه : الأول : (كذاب آل فرعون) أى شأن هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، كشأن آل فرعون في التكذيب بموسى ، ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله إلا أننا حملنا اللفظ في الوجه الأول على الاجتهاد ، وفي هذا الوجه على الصنع والعادة . والثاني : أن تقدير الآية : ان الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا ، ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في آل فرعون ، فانهم لما كذبوا رسولهم أخذهم بذنوبهم ، والمصدر تارة يضاف الى الفاعل ، وتارة الى المفعول ، والمراد ههنا ، كدأب الله في آل فرعون ، فانهم لما كذبوا برسولهم أخذهم الله بذنوبهم ، ونظيره قوله تعالى (يجزونهم كذب الله) أى كجهنم الله وقال (سنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا) والمعنى : سنقى فيمن أرسلنا قبلك . والثالث : قال القفال رحمه الله : يحتمل أن تكون الآية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى ، والعادة المضافة الى الكفار ، كأنه قيل : ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في إيذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في إيذاء رسلهم ، وعادتنا أيضا في إهلاك هؤلاء . كعادتنا في إهلاك أولئك الكفار المتقدمين ، والمقصود على جميع التقديرات نصر النبي صلى الله عليه وسلم على إيذاء الكفرة وبشارته بأن الله سينتقم منهم

﴿الوجه الثالث﴾ في تفسير الدأب والدؤب ، وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء . وتقدير الآية : وأولئك هم وقود النار كدأب آل فرعون ، أى ذنوبهم في النار ، كدؤب آل فرعون ﴿والوجه الرابع﴾ أن الدأب هو الاجتهاد ، كما ذكرناه ، ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى ومشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة آل فرعون بالعذاب وتعبهم به ، فانه تعالى بين أن عذابهم حصل في غاية القرب ، وهو قوله تعالى (أغرقوا فأدخلوا نارا) وفي غاية الشدة أيضا وهو قوله (النار يعرضون عليها غدواً وغشياً ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب)



قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ «١٢»

(الوجه الخامس) أن المشبه هو أن أموالهم وأولادهم لا تنفعهم في إزالة العذاب ، فكان التشبيه بآل فرعون حاصلًا في هذين الوجهين ، والمعنى : أنكم قد عرقتُم ماحل بآل فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسول من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد ، بل صاروا مضطرين إلى ما نزل بهم فكَذلك حالكم أيها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في أنه ينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم أو تأخر ولا تغني عنكم الأموال والأولاد

(الوجه السادس) يحتمل أن يكون وجه التشبيه أنه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكَذلك ينزل بكم أيها الكفار بمحمد صلى الله عليه وسلم وذلك من القتل والسبي وسلب الأموال ويكون قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم) كالدلالة على ذلك فكأنه تعالى بين أنه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ، ثم يصيرون إلى دوام العذاب ، فسينزل بمن كذب بمحمد صلى الله عليه وسلم أمران : أحدهما : المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ، ثم يكون بعده المصير إلى العذاب الآليم الدائم ، وهذان الوجهان الأخيران ذكرهما القاضي رحمه الله تعالى .

أما قوله تعالى (والذين من قبلهم) فالمعنى : والذين من قبلهم من مكذبي الرسل ، وقوله (كذبوا بآياتنا) المراد بالآيات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا بالحالة بالأنبياء ثم قال (فأخذهم الله بذنوبهم) وإنما استعمل فيه الأخذ ، لأن من ينزل به العقاب يصير كالأخوذ المأسور الذي لا يقدر على التخلص

ثم قال (والله شديد العقاب) وهو ظاهر

قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد)  
وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي (سيعلبون ويحشرون) بالياء فيهما ، والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما ، فن قرأ بالياء المنقطة من تحت ، فالمعنى : بلغهم أنهم سيعلبون ، ويدل على صحة الياء قوله تعالى (قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله) و (قل للمؤمنين يغضوا) ولم يقل غضوا ، ومن قرأ بالتاء فللمخاطبة ، ويدل على حسن التاء قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب) والفرق بين القراءتين من حيث المعنى أن القراءة بالتاء أمر بأن يخبرهم بما سيجري

عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم ، والقراءة بالياء أمر بأن يحكى لم والله أعلم  
 (المسألة الثانية) ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها : الأول : لما غزا رسول الله صلى  
 الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة ، جمع يهود في سوق بني قينقاع ، وقال : يا معشر اليهود  
 أسلموا قبل أن يصيكم مثل ما أصاب قريشا ، فقالوا : يا محمد لا تغرنك نفسك أن قتلت نفراً من  
 قريش لا يعرفون القتال ، لو قاتلتنا لعرفت ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

(الرواية الثانية) أن يهود أهل المدينة لما شاهدوا وقعة أهل بدر . قالوا : والله هذا هو النبي  
 الأُمى الذى بشرنا به موسى فى التوراة ، ونعته وأنه لا ترد له راية ، ثم قال بعضهم لبعض : لا تعجلوا  
 فلما كان يوم أحد ونكب أصحابه قالوا : ليس هذا هو ذاك ، وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا ، فأنزل  
 الله تعالى هذه الآية

(والرواية الثالثة) أن هذه الآية واردة فى جمع من الكفار بأعيانهم علم الله تعالى أنهم يموتون  
 على كفرهم . وليس فى الآية ما يبدل على أنهم من هم

(المسألة الثالثة) احتج من قال بتكلف ما لا يطاق بهذه الآية ، فقال : ان الله تعالى أخبر عن  
 تلك الفرقة من الكفار أنهم يحشرون الى جهنم ، فلو آمنوا وأطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك  
 محال ، ومستلزم المحال محال ، فكان الايمان والطاعة محالا منهم ، وقد أمروا به ، فقد أمروا بالمحال  
 وبما لا يطاق ، وتتمام تقريره قد تقدم فى تفسير قوله تعالى (سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم  
 لا يؤمنون)

(المسألة الرابعة) قوله (ستغلبون) إخبار عن أمر يحصل فى المستقبل ، وقد وقع بخبره على  
 موافقته ، فكان هذا إخباراً عن الغيب وهو معجز ، ونظيره قوله تعالى (غلبت الروم فى أدنى  
 الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلون) الآية ، ونظيره فى حق عيسى عليه السلام (وأنبئكم بما  
 تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم)

(المسألة الخامسة) دلت الآية على حصول البعث فى القيامة ، وحصول الحشر والنشر ، وأن  
 مرد الكافرين الى النار

ثم قال (وبئس المهاد) وذلك لأنه تعالى لما ذكر حشرهم الى جهنم وصفه فقال (وبئس  
 المهاد) والمهاد : الموضع الذى يتمهد فيه وينام عليه كالفراش . قال الله تعالى (والأرض  
 فرشناها فنعم الماهدون) فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم أخبر عنها بالشر لأن بئس  
 مأخوذ من البأساء . والبأساء هو الشر والشدة ، قال الله تعالى (وأخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس)

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنِیِ الثَّقَاتِ فَمَا تَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ  
يَرَوْنَهُمْ مِثْلِهِمْ رَأَى الْعَيْنِ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي  
الْأَبْصَارِ «١٣»

أى شديد وجهم معروفة أعادنا الله منها بفضل

قوله تعالى «قد كان لكم آية في فتين الثقافة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأى العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار»  
اعلم أن في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ لم يقل : قد كانت لكم آية ، بل قال (قد كان لكم آية) وفيه وجهان الأول :  
أنه محمول على المعنى ، والمراد : قد كان لكم إتيان هذا آية . والثاني : قال الفراء : انما ذكر للفصل  
الواقع بينهما ، وهو قوله (لكم)

﴿المسألة الثانية﴾ وجه النظم أنا ذكرنا أن الآية المتقدمة وهى قوله تعالى (ستغلبون وتحشرون)  
نزلت في اليهود ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم إلى الاسلام أظهروا التردد وقالوا  
أسنا أمثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال ، بل معنا من الشوك والمعرفة بالقتال ما يغلب  
كل من ينازعنا فانه تعالى قال لهم انكم وإن كنتم أقوىاء وأرباب العدة والعدة فانكم ستغلبون ، ثم  
ذكر الله تعالى ما يجرى مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم ، فقال (قد كان لكم آية في فتين الثقافة)  
يعنى واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لأن الكثرة والعدة كانت من جانب الكفار ، والقلة وعدم  
السلاح من جانب المسلمين . ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل المسلمين مظفرين منصورين .  
وذلك يدل على أن تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره . ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع  
الخصوم ، سواء كانوا أقوىاء أو لم يكونوا كذلك ، فهذا ما يجرى مجرى الدلالة على أنه عليه  
السلام يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وإن كانوا أرباب السلاح والقوة ، فصارت هذه الآية كالدلالة  
على صحة قوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية ، فهذا هو الكلام في وجه النظم

﴿المسألة الثالثة﴾ «الفتة» الجماعة ، وأجمع المفسرون على أن المراد بالفتتين : رسول الله صلى  
الله عليه وسلم وأصحابه يوم بدر ، ومشركوا مكة ، روى أن المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين  
رجلا ، وفيهم أبو سفيان وأبو جهل ، وقادوا مائة فرس ، وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير .

وأهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر ، وكان في الرجال دروع سوى ذلك ، وكان المسلمون ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل أربعة منهم بعير ، ومعهم من الدروع ستة ، ومن الخيل فرسان ، ولا شك أن في غلبة المسلمين للكفار على هذه الصفة آية بينة ، ومعجزة قاهرة

واعلم أن العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة آية بينة وجوها : الأول : أن المسلمين كان قد اجتمع فيهم من أسباب الضعف عن المقاومة أمور ، منها : قلة العدد ، ومنها : أنهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ، ومنها قلة السلاح والفرس ، ومنها أن ذلك ابتداء غارة في الحرب لأنها أول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان قد حصل للمشركين أضرار هذه المعاني منها : كثرة العدد ، ومنها أنهم خرجوا متأهبين للحرب ، ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم . ومنها أن أولئك الأقوام كانوا يمارسون للمحاربة ، والمقاتلة في الأزمنة الماضية ، وإذا كان كذلك فلم تجر العادة أن مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف ، وعدم السلاح وقلة المعرفة بأمر المحاربة ، يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير ، مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ، ولما كان ذلك خارجا عن العادة كان معجزاً

﴿والوجه الثاني﴾ في كون هذه الواقعة آية ، أنه عليه الصلاة والسلام كان قد أخبر قومه بأن الله ينصره على قريش بقوله (واذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم) يعني جمع قريش أو غير أبي سفيان وكان قد أخبر قبل الحرب بأن هذا مصرع فلان ، وهذا مصرع فلان ، فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره ، كان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزاً

﴿والوجه الثالث﴾ في بيان كون هذه الواقعة آية ما ذكره تعالى بعد هذه الآية ، وهو قوله تعالى (يرونهم مثليهم رأي العين) والأصح في تفسير هذه الآية أن الرائي هم المشركون والمرئيون هم المؤمنون ، والمعنى أن المشركين كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد المشركين قريبا من ألفين ، أو مثلي عدد المسلمين وهو ستمائة ، وذلك معجز

فان قيل : تجوز رؤية ما ليس بموجود يفضى إلى السفسة

قلنا : نحمل الرؤية على الظن والحسبان ، وذلك لأن من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل أنهم في غاية الكثرة ، وأما أن نقول ان الله تعالى أنزل الملائكة حتى صار عسكر المسلمين كثيرين ، والجواب الأول أقرب ، لأن الكلام مقتصر على الفتنتين ، ولم يدخل فيهما قصة الملائكة

﴿والوجه الرابع﴾ في بيان كون هذه القصة آية . قال الحسن : ان الله تعالى أمد رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة بخمسة آلاف من الملائكة . لأنه قال (فاستجاب لكم أنى مدمكم بألف)

وقال (بلى إن تصبروا وتقوا يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة) والالف مع الأربعة آلاف : خمسة آلاف من الملائكة ، وكان سيماهم هو أنه كان على أذنان خيولهم ونواصيها صوف أبيض ، وهو المراد بقوله (والله يؤيد بنصره من يشاء) والله أعلم

ثم قال الله تعالى ﴿فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة﴾ وفيه مسألتان ﴿المسألة الأولى﴾ القراءة المشهورة (فئة) بالرفع ، وكذا قوله (وأخرى كافرة) وقرئ. فئة تقاتل وأخرى كافرة) بالجر على البدل من فتين ، وقرئ. بالنصب إما على الاختصاص أو على الحال من الضمير في القتلا ، قال الواحدى رحمه الله : والرفع هو الوجه لأن المعنى . إحداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على استئناف الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ المراد بالفئة التى تقاتل في سبيل الله هم المسلمون ، لأنهم قاتلوا النصره دين الله وقوله (وأخرى كافرة) المراد بها كفار قريش ثم قال تعالى ﴿يرونهم مثليهم رأى العين﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع وأبان عن عاصم (ترونها) بالتاء المنقطه هي فوق ، والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلأن ما قبله خطاب لليهود ، والمعنى ترون أيها اليهود المسلمين مثلى ما كانوا ، أو مثلى الفئة الكافرة ، أو تكون الآية خطابا مع مشركى قريش والمعنى : ترون يا مشركى قريش المسلمون مثلى فتكم الكافرة ، ومن قرأ بالياء فللمغايبه التى جاءت بعد الخطاب ، وهو قوله (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم) فقوله (يرونهم) يعود الى الاخبار عن إحدى الفتين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه قد تقدم في هذه الآية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله (يرونهم مثليهم) يحتمل أن يكون الراؤن هم الفئة الكافرة ، والمرئيون هم الفئة المسلمة ، ويحتمل أن يكون بالعكس من ذلك فهذا احتمالان . وأيضا فقوله (مثليهم) يحتمل أن يكون المراد مثلى الرائين وأن يكون المراد مثلى المرئين . فاذن هذه الآية تحتمل وجوها أربعة : الأول : أن يكون المراد أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المشركين قريبا من ألفين

﴿والاحتمال الثانى﴾ أن الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلى عدد المسلمين ستمائة ونيفا وعشرين ، والحكمة في ذلك أنه تعالى كثر المسلمين في أعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل : هذا مناقض لقوله تعالى في سورة الأنفال (ويقللهم في أعينهم)

فالجواب : أنه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين ، فقللوا أولا في أعينهم حتى اجتروا عليهم ، فلما تلاقوا كثرهم الله في أعينهم حتى صاروا مغلوبين ، ثم ان تقليلهم في أول الأمر ، وتكثيرهم

في آخر الأمر ، أبلغ في القدرة وأظهر الآية

﴿والاحتمال الثالث﴾ أن الرائي هم المسلمون ، والمرئي هم المشركون ، فالمسلمون رأوا المشركين مثلي المسلمين ستمائة وأزيد ، والسبب فيه أن الله تعالى أمر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين)

فان قيل : كيف يرونهم مثليهم رأى العين ، وكانوا ثلاثة أمثالهم ؟

فالجواب : أن الله تعالى إنما أظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المسلمون أنهم يغلبونهم ، وذلك لأنه تعالى قال (ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين) فأظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم ، وإزالة للخوف عن صدورهم

﴿والاحتمال الرابع﴾ أن الرائي هم المسلمون ، وأنهم رأوا المشركين على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن أن يقول به أحد ، لأن هذا يوجب نصرة المشركين بإيقاع الخوف في قلوب المؤمنين ، والآية تنافي ذلك ، وفي الآية احتمال خامس ، وهو أنا أول الآية قد بينا أن الخطاب مع اليهود . فيكون المراد ترون أيها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل : كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلاثة أمثالهم فقد سبق الجواب عنه

بقى من مباحث هذا الموضع أمران

﴿البحث الأول﴾ أن الاحتمال الأول والثاني يقتضى أن المعدوم صار مرتباً ، والاحتمال الثالث يقتضى أن ما وجد وحضر لم يصير مرتباً ، أما الأول فهو محال عقلاً ، لأن المعدوم لا يرى . فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوى . وأما الثاني فهو جائز عند أصحابنا ، لأن عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الإدراك جائزاً لا واجباً ، وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات ، فلم يبعد أن يقال : انه حصل ذلك المعجز ، وأما المعتزلة فعندهم الإدراك واجب الحصول عند اجتماع شرائط وسلامة الحاسة . فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه : أحدها : أن عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام ، فلا جرم يرى البعض دون البعض . وثانيها : لعله يحدث عند المحاربة من القبار ما يصير مانعاً عن إدراك البعض . وثالثها : يجوز أن يقال : انه تعالى خلق في الهواء ما صار مانعاً عن إدراك ثلث العسكر ، وكل ذلك محتمل

﴿البحث الثاني﴾ اللفظ وان احتمل أن يكون الراؤن هم المشركون ، وأن يكون هم المسلمون فأى الاحتمالين أظهر قليل : ان كون المشرك رائيًا أولى ، ويدل عليه وجوه : الأول : أن تعلق

## زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ

الفعل بالفاعل أشد من تعلقه بالمفعول ، فجعل أقرب المذكورين السابقين فاعلا ، وأبعدهما مفعولا أولى من العكس ، وأقرب المذكورين هو قوله (وأخرى كافرة) والثاني : أن مقدمة الآية وهو قوله (قد كان لكم آية) خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطا بامع أولئك الكفار والمعنى ترون يا مشركي قریش المسلمين مثلهم ، فهذه القراءة لا تساعد إلا على كون الرائي مشركا . الثالث : أن الله تعالى جعل هذه الحالة آية الكفار ، حيث قال (قد كان لكم آية في فتتين التقتا) فوجب أن تكون هذه الحالة مما يشاهدها الكافر حتى تكون حجة عليه ، أما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمن لم يصح جعلها حجة على الكافر والله أعلم

واحتج من قال : الراؤن هم المسلمون ، وذلك لأن الرائين لو كانوا هم المشركين لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ، ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم أن لا يرى ما هو موجود وهذا ليس بمحال . وكان ذلك أولى والله أعلم

ثم قال ﴿رأى العين﴾ يقال : رأيته رأيا ورؤية ، ورأيت في المنام رؤيا حسنة ، فالرؤيا يختص بالنام ، ويقول : هو منى رأى العين حيث يقع عليه بصرى ، فقوله (رأى العين) يجوز أن ينتصب على المصدر ، ويجوز أن يكون ظرفا للمكان ، كما تقول : ترونهم أمامكم . ومثله : هو منى مناط العنق ومزجر الكلب

ثم قال ﴿والله يؤيد بنصره من يشاء﴾ نصر الله المسلمين على وجهين : نصر بالغلبة كنصر يوم بدر ، ونصر بالحجة . فلهذا المعنى لو قدرنا أنه هزم قوم من المؤمنين ، لجاز أن يقال : هم المنصورون ، لأنهم هم المنصورون بالحجة ، وبالعاقبة الحميدة ، والمقصود من الآية أن النصر والظفر إنما يحصلان بتأييد الله ونصره ، لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح

ثم قال ﴿إن في ذلك لعبرة﴾ والعبرة الاعتبار ، وهى الآية التى يعبر بها من منزلة الجهل إلى العلم ، وأصله من العبور وهو النفوذ من أحد الجانبين إلى الآخر . ومنه العبارة وهى الكلام الذى يعبر بالمعنى إلى المخاطب ، وعبارة الرؤيا من ذلك ، لأنها تعبير لها ، وقوله (لأول الأبصار) أى لأولى العقول ، كما يقال : لفلان بصر بهذا الأمر . أى علم ومعرفة ، والله أعلم

قوله سبحانه وتعالى ﴿زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من



الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا  
وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَبَآئِ «١٤»

الذهب والفضة والخيول المسومة والأنعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب ﴿  
في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في كيفية النظم قولان ، الأول : ما يتعلق بالقصة فانا روينا أن أبا حارثة  
ابن علقمة النصراني اعترف لأخيه بأنه يعرف صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله إلا أنه لا يقر  
بذلك خوفاً من أن يأخذ منه ملوك الروم المال والجاه ، وأيضا روينا أنه عليه الصلاة والسلام  
لما دعا اليهود إلى الاسلام بعد غزوة بدر أظهروا من أنفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال  
والسلاح ، فبين الله تعالى في هذه الآية أن هذه الأشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة ، وأن  
الآخرة خير وأبقى

﴿القول الثاني﴾ وهو على التأويل العام أنه تعالى لما قال في الآية المقدمة (والله يؤيد بنصره من  
يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار) ذكر بعد هذه الآية ما هو كالشرح والبيان لتلك العبرة ، وذلك  
هو أنه تعالى بين أنه زين للناس حب الشهوات الجسمية . والذات الدنيوية ، ثم أنها فانية منقضية  
تذهب لذاتها ، وتبقى تبعاتها ، ثم انه تعالى حث على الرغبة في الآخرة بقوله (قل أؤنبئكم بخير  
من ذلكم) ثم بين أن طيبات الآخرة معدة لمن واطب على العبودية من الصابرين والصادقين  
إلى آخر الآية

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن قوله (زين للناس) من الذي زين ذلك ؟ أما أصحابنا فقولهم  
فيه ظاهر ، وذلك لأن عندهم خالق جميع الأفعال هو الله تعالى ، وأيضا قالوا : لو كان المزين  
الشیطان ، فمن الذي زين الكفر والبدعة للشیطان ، فان كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل ، وإن  
وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان في الانسان ، فليكن كذلك الانسان ، وإن كان من الله تعالى وهو  
الحق فليكن في حق الانسان كذلك ، وفي القرآن إشارة إلى هذه النكتة في سورة القصص في قوله  
(ربنا هؤلاء الذين أغويانا أغويناهم كإغويننا) يعني إن اعتقد أحدا أن أغويناهم فمن الذي أغوانا ، وهذا  
الكلام ظاهر جداً

أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال :

﴿القول الأول﴾ حكى عن الحسن أنه قال : الشيطان زين لهم وكان يحلف على ذلك بالله ، واحتج القاضى لهم بوجوه : أحدها : أنه تعالى أطلق حب الشهوات ، فدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان . وثانيها : أنه تعالى ذكر القناطر المقتطرة من الذهب والفضة وحب هذا المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبة طلبة ، ومنتهى مقصوده ، لأن أهل الآخرة يكتفون بالغلبة . وثالثها : قوله تعالى (ذلك متاع الحياة الدنيا) ولا شك أن الله تعالى ذكر ذلك في معرض الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع أن يكون مزيئاً له . ورابعها : قوله بعده هذه الآية (قل أؤنبثكم بخير من ذلكم) والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقييحها في عينه . وذلك لا يليق بمن يزين الدنيا في عينه

﴿والقول الثاني﴾ قول قوم آخرين من المعتزلة ، وهؤلاء المزين لهذه الأشياء هو الله ، واحتجوا عليه بوجوه : أحدها : أنه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها لعبيده ، وإباحتها للعبيد تزيين لها ، فانه تعالى إذا خاق الشهوة والمشتهى ، وخلق المشتهى علماً بما في تناول المشتهى من اللذة ، ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزيئاً لها ، وثانيها : أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة ، والله تعالى قد ندب إليها ، فكان مزيئاً لها ، وإنما قلنا : أن الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه : الأول : أن يتصدق بها : والثاني : أن يتقوى بها على طاعة الله تعالى : والثالث : أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تيسرت بتخليق الله تعالى وإعانتة ، صار ذلك سبباً لاشتغال العبد بالشكر العظيم ، ولذلك كان الصاحب ابن عباد يقول : شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب ، وذكر شعراً هذا معناه والرابع : أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة ، كان أكثر ثواباً ، ثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة والخامس : قوله تعالى (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) وقال (قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق) وقال (انا جعلنا ما على الأرض زينة لها) وقال (خذوا زينتكم عند كل مسجد) وقال فى سورة البقرة (وأزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم) وقال (كلوا مما فى الأرض حلالاً طيباً) وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى ، وما يؤكده ذلك قراءة مجاهد (زين للناس) على تسمية الفاعل

﴿والقول الثالث﴾ وهو اختيار أبى على الجبائى والقاضى وهو التفصيل ، وذلك أن كل ما كان من هذا الباب واجباً أو مندوباً ، كان التزيين فيه من الله تعالى ، وكل ما كان حراماً كان التزيين فيه

من الشيطان هذا ما ذكره القاضى وبقي قسم ثالث وهو المباح الذى لا يكون فى فعله ولا فى تركه ثواب ولا عقاب والقاضى ما ذكر هذا القسم ، وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزين فيه من الله تعالى أو من الشيطان .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (حب الشهوات) فيه أبحاث ثلاثة : الأول : أن الشهوات ههنا هي الأشياء المشتبهات ، سميت بذلك على الاستعارة للتعليق والاتصال ، كما يقال للمقدور : قدرة ، وللمرجو : رجاء . وللمعلوم : علم ، وهذه استعارة مشهورة فى اللغة ، يقال : هذه شهوة فلان أى مشتهاه . قال صاحب الكشف : وفى تسميتها بهذا الاسم فائدتان : أحدهما : أنه جعل الأعيان التى ذكرها شهوات مبالغة فى كونها مشتهاه محروصا على الاستمتاع بها . والثانية : أن الشهوة صفة مستزلة عند الحكماء ، مذموم من اتباعها ، شاهد على نفسه بالبهيمية ، فكان المقصود من ذكر هذا اللفظ التنفير عنها

﴿البحث الثانى﴾ قال المتكلمون : دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إلى الشهوة والمضاف غير المضاف إليه ، والشهوة من فعل الله تعالى ، والمحبة من أفعال العباد وهى عبارة عن أن يجعل الانسان كل غرضه وعيشه فى طلب اللذات والطيبات

﴿البحث الثالث﴾ قالت الحكماء : الانسان قد يحب شيئا ولكنه يحب أن لا يحب مثل المسلم فانه قد يميل طبعه إلى بعض المحرمات لكنه يحب أن لا يحب ، وأما من أحب شيئا وأحب أن يحب فذاك هو كمال المحبة فان كان ذلك فى جانب الخير فهو كمال السعادة ، كما فى قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه السلام (انى أحببت حب الخير) ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير ، وإن كان ذلك فى جانب الشر فهو كما قال فى هذه الآية فان قوله (زين للناس حب الشهوات) يدل على أمور ثلاثة مرتبة : أولها : أنه يشتهى أنواع المشتبهات . وثانيها : أنه يحب شهوته لها . وثالثها : أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة ، ولما اجتمعت فى هذه القضية الدرجات الثلاث بلغت الغاية القصوى فى الشدة والقوة ، ولا يكاد ينحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ، ثم انه تعالى أضاف ذلك إلى الناس وهو لفظ عام دخله حرف التعريف فيفيد الاستغراق ، فظاهر اللفظ يقتضى أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس ، والعقل أيضا يدل عليه ، وهو أن كل ما كان لذيا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته وللذيد النافع قسيان : جسمانى وروحانى ، والقسم الجسمانى حاصل لكل أحد فى أول الامر ، وأما القسم الروحانى فلا يكون إلا فى الانسان الواحد على سبيل النادرة ، ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية ، فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالمملكة المستقرة المتأكدة ، وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارئة

التي تزول بأدنى سبب ، فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسدية وأما الميل إلى طلب اللذات الروحية فذاك لا يحصل إلا للشخص النادر ، ثم حصوله لذلك النادر لا يتفق إلا في أوقات نادرة ، فلهذا السبب عم الله هذا الحكم في الكل ، فقال (زين للناس حب الشهوات)

وأما قوله تعالى «(من النساء والبنين)» فقيه بحثان  
 «البحث الأول» «من» في قوله (من النساء والبنين) كما في قوله (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) فكما أن المعنى : فاجتنبوا الأوثان التي هي رجس ، فكذا أيضا معنى هذه الآية : زين للناس حب النساء وكذا وكذا التي هي مشتهة

«البحث الثاني» اعلم أنه تعالى عددهن من المشتهيات أموراً سبعة : أولها : النساء وإنما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أعم ولذلك قال تعالى (خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة) وبما يؤكد ذلك أن العشق الشديد الملقاق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة

«المرتبة الثانية» حب الولد : ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى ، لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ، ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور والتكثير بهم ، إلى غير ذلك واعلم أن الله تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب الإنسان حكمة بالغة ، فانه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ، ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل . وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات ، والحكمة فيه ما ذكرنا من بقاء النسل

«المرتبة الثالثة والرابعة» القناطر المقنطرة من الذهب والفضة ، وفيه أبحاث

«البحث الأول» قال الزجاج : القنطار مأخوذ من عقد الشيء واحكامه ، والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق ، فالقنطار مال كثير يتوثق الإنسان به في دفع أصناف النوائب ، وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون : انه وزن لا يحد ، واعلم أن هذا هو الصحيح ، ومن الناس من حاول تحديده ، وفيه روايات : فروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «القنطار اثنا عشر ألف أوقية» وروى أنس عنه أيضا أن القنطار ألف دينار ، وروى أبي بن كعب أنه عليه السلام قال : القنطار ألف ومائتا أوقية . وقال ابن عباس : القنطار ألف دينار أو اثنا عشر ألف درهم ، وهو مقدار الدية ، وبه قال الحسن ، وقال الكلبي : القنطار بلسان الروم ملء مسك نور من ذهب أو فضة ، وفيه أقوال سوى ما ذكرنا لكننا تركناها لأنها غير معضودة بحجة البتة

﴿البحث الثاني﴾ «المنظرة» منفعة من القنطار ، وهو للتأكيد . كقولهم : ألف مؤلفة ، وبدره مبدرة ، وإبل مؤبلة ، ودرهم مدرهمة ، وقال الكلبي : القناطير ثلاثة . والمنظرة المضاعفة ، فكان المجموع ستة

﴿البحث الثالث﴾ الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلتا من جميع الأشياء ، فالكهها كالمالك لجميع الأشياء ، وصفة المالكية هي القدرة ، والقدرة صفة كمال ، والكمال محبوب لذاته ، فلما كان الذهب والفضة أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال ، الذي هو محبوب لذاته . وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب . لا جرم كانا محبوبين

﴿المرتبة الخامسة﴾ «الخيال المسومة» قال الواحدى : الخيل جمع لا واحد له من لفظه . كالقوم والنساء والرهط . وسميت الأفراس خيلا لخيلائها في مشيها ، وسميت حركة الإنسان على سبيل الجولان اختيالا ، وسمى الخيال خيالا ، والتخيل تخيلا ، لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصورة ، والأخيل الشقراق ، لأنه يتخيل نارة أخضر ، ونارة أحمر ، واختلفوا في معنى «المسومة» على ثلاثة أقوال : الأول : أنها الراعية ، يقال : أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعى ، كما يقال : أقت الشيء وقومته ، وأجدته وجودته . وأئمته ونومته ، والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا ، ومنه قوله تعالى (فيه تسيهون)

﴿والقول الثاني﴾ المسومة المعلبة قال أبو مسلم الأصفهاني : وهو مأخوذ من السيام بالقصر والسيام بالمد ، ومعناه واحد ، وهو الهيئة الحسنة ، قال الله تعالى (سيامهم في وجوههم من أثر السجود) ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة ، فقال أبو مسلم : المراد من هذه العلامات الأوصاح والغرر التي تكون في الخيل ، وهي أن تكون الأفراس غرا محجلة ، وقال الأصم : إنما هي البلق ، وقال قتادة : النسيبة ، وقال المؤرج : الكى ، وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال ، وذلك هو أن يكون الفرس أغر محجلا ، وأما سائر الوجوه التي ذكروها فإنها لا تفيد شرفا في الفرس

﴿القول الثالث﴾ وهو قول مجاهد وعكرمة : أنها الخيل المطهمة الحسان ، قال القفال : المطهمة المرأة الجميلة

﴿المرتبة السادسة﴾ «الأنعام» وهي جمع نعم . وهي الإبل والبقر والغنم . ولا يقال للجنس الواحد منها : نعم إلا للإبل خاصة ، فإنها غلبت عليها

﴿المرتبة السابعة﴾ «الحرث» وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله (ويهلك الحرث والنسل) ثم أنه تعالى

قُلْ أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ  
بِالْعِبَادِ «١٥»

لما عدد هذه السبعة قال (ذلك متاع الحياة الدنيا) قال القاضى: ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمع به ، فكيف يقال : انه لايجوز إضافة التزيين إلى الله تعالى ، ثم قال للاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه : منها أن يفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ، ومنها أن يترك الاتضاع به مع الحاجة اليه فيكون أيضا مذموما ، ومنها أن ينتفع به فى وجه مباح من غير أن يتوصل بذلك إلى مصالح الآخرة ، وذلك لايمدح ولا مذموم ، ومنها أن ينتفع به على وجه يتوصل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح

ثم قال تعالى ﴿ والله عنده حسن المآب ﴾ اعلم أن المآب فى اللغة المرجع ، يقال : آب الرجل إيابا وأوبة وأية ومآبا ، قال الله تعالى (ان الينا إيابهم) والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله الدنيا كان الواجب عليه أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمعاده ، ويتوصل بها إلى سعادة آخرته ، ثم لما كان الغرض الترفعيب فى المآب : وصف المآب بالحسن فان قيل : المآب قسمان : الجنة وهى فى غاية الحسن ، والنار وهى خالية عن الحسن ، فكيف وصف المآب المطلق بالحسن

قلنا : المآب المقصود بالذات هو الجنة ، فأما النار فهى المقصود بالعرض . لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة وللعذاب . كما قال : سبقت رحمتى غضبى . وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة قوله تعالى ﴿ قل أُوْنِبْتُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ﴾ فى الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائى (أُوْنِبْتُكُمْ) بهزتين واختلفت الرواية عن نافع وأبى عمرو  
﴿ المسألة الثانية ﴾ ذكروا فى متعاق الاستفهام ثلاثة أوجه : الأول : أن يكون المعنى : هل

أؤنبكم بخير من ذلكم ، ثم يبتدأ فيقال : للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا . والثاني : هل أؤنبكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ، ثم يبتدأ فيقال : عند ربهم جنات تجري . والثالث : هل أؤنبكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ، ثم يبتدأ فيقال : جنات تجري

﴿المسألة الثالثة﴾ في وجه النظم وجوه : الأول : أنه تعالى لما قال ( والله عنده حسن المآب ) بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه ، فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال ( قل أؤنبكم بخير من ذلكم ) . الثاني : أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى ( والآخرة خير وأبقى ) الثالث : كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن كان حسنا منتظما ، إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل . والمقصود منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم ، فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا ﴿المسألة الرابعة﴾ إنما قلنا : ان نعم الآخرة خير من نعم الدنيا ، لأن نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ، ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية ، وأيضا فنعم الدنيا منقطعة لاحالة ، ونعم الآخرة باقية لاحالة

أما قوله تعالى «الذين اتقوا» فقد بينا في تفسير قوله تعالى ( هدى للتقوى ) أن التقوى ماهي وبالجملة فإن الانسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات ، محترزا عن المحظورات ، وقال بعض أصحابنا : التقوى عبارة عن اتقاء الشرك ، وذلك لأن التقوى صارت في عرف القرآن مختصة بالايمان ، قال تعالى ( وألزهم كلمة التقوى ) وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الشرك أعم من الاتقاء عن جميع المحظورات . ومن الاتقاء عن بعض المحظورات ، لأن ماهية الاشتراك لاتدل على ماهية الامتياز ، فحقيقة التقوى وماهيته حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك ، وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه ، فكان قوله ( للذين اتقوا ) محمولا على كل من اتقى الكفر بالله

أما قوله تعالى «الذين اتقوا عند ربهم» ففيه احتمالان : الأول : أن يكون ذلك صفة للخبر ، والتقدير : هل أؤنبكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين اتقوا : والثاني : أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا ، والتقدير : للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ، ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى ، فيخرج عنه المنافق ، ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله

وأما قوله «جنات» فالتقدير هو جنات ، وقرأ بعضهم (جنات) بالجر على البدل من خير ،



واعلم أن قوله (جنات تجري من تحتها الأنهار) وصف لطيب الجنة ، ودخل تحته جميع النعم الموجودة فيها ، من المطعم والمشرب والملبس والمفرش والمنظر ، وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب ، كما قال تعالى (فيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين)

ثم قال (خالدين فيها) والمراد كون تلك النعم دائمة

ثم قال ﴿ وأزواج مطهرة ورضوان من الله ﴾ وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة (ولهم فيها أزواج مطهرة) وتحقيق القول فيه أن النعمة وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الانس إلا بهن ، ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب ، فقال (مطهرة) ويدخل في ذلك : الطهارة من الحيض والنفاس وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ، ومن القبح . وتشويه الخلقة ، ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء العشرة

ثم قال تعالى ﴿ ورضوان من الله ﴾ وفيه مسألتان

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عاصم (ورضوان) بضم الراء ، والباقون بكسرهما ، أما الضم فهو لغة قيس وتميم ، قال الفراء : يقال رضييت رضا ورضوانا ، ومثل الرضوان بالكسر الحرمان والقربان وبالضم الطغيان والرجحان والكفران والشكران

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال المتكلمون : الثواب له ركنان : أحدهما : المنفعة ، وهي التي ذكرناها والثاني : التعظيم ، وهو المراد بالرضوان ، وذلك لأن معرفة أهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بأنه تعالى راض عنهم ، حامد لهم ، مثن عليهم ، أزيد في إيجاب السرور من تلك المنافع ، وأما الحكماء فانهم قالوا : الجنات بما فيها إشارة إلى الجنة الجسمية ، والرضوان فهو إشارة إلى الجنة الروحانية وأعلى المقامات إنما هو الجنة الروحانية ، وهو عبارة عن تجلي نور جلال الله تعالى في روح العبد واستغراق العبد في معرفته ، ثم يصير في أول هذه المقامات راضيا عن الله تعالى . وفي آخرها مرضيا عند الله تعالى ، وإليه الإشارة بقوله (راضية مرضية) ونظير هذه الآية قوله تعالى (وعدا الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله أكبر ذلك هو الفوز العظيم)

ثم قال ﴿ والله بصير بالعباد ﴾ أي عالم بمصالحهم ، فيجب أن يرضوا لأنفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة ، وأن يزهدوا فيما زهدهم فيه من أمور الدنيا

الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّا آمَنَّا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (١٦)

قوله تعالى ﴿الذين يقولون ربنا اتنا آمنا فأغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار﴾

في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في إعراب موضع (الذين يقولون) وجوه : الأول : أنه خفض صفة للذين اتقوا ، وتقدير الآية : للذين اتقوا الذين يقولون ، ويجوز أن يكون صفة للعباد ، والتقدير : والله بصير بالعباد وأولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا . والثاني : أن يكون نصبا على المدح . والثالث : أن يكون رفعا على التخصيص ، والتقدير : هم الذين يقولون كذا وكذا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا : ربنا اتنا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك : فأغفر لنا ذنوبنا ، وذلك يدل على أنهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم ، والثناء عليهم ، فدل هذا على أن العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة والمغفرة من الله تعالى ، فان قالوا : الايمان عبارة عن جميع الطاعات أبطلنا ذلك عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله (الذين يؤمنون بالغيب) وأيضا فن أطاع الله تعالى في جميع الأمور ، وتاب عن جميع الذنوب ، كان إدخاله النار قيحا من الله عندهم ، والقيح هو الذي يلزم من فعله ، إما الجهل ، وإما الحاجة ، فهما محالان ، ومستلزم المحال محال ، فادخال الله تعالى إياهم النار محال ، وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في أن لا يفعله الله عبثا وقيحا ، ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر هذه السورة (ربنا اتنا سمعنا ناديا ينادي للايمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فأغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الأبرار)

فان قيل : أليس أنه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله

(الصابرين والصادقين)

قلنا : تأويل هذه الآية يؤكد ما ذكرناه ، وذلك لأنه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة إلى طلب المغفرة ، ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ، ولو كانت هذه الصفات شرائط لحصول هذه المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة أولى ، فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ، ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات ، علمنا أن هذه الصفات غير معتبرة في حصول أصل المغفرة ، وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات

## الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ «١٧»

قوله تعالى «الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِنِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ»

وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (الصَّابِرِينَ) قيل نصب على المدح بتقدير: أعنى الصَّابِرِينَ، وقيل: الصَّابِرِينَ في موضع جر على البدل من الذين

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أنه تعالى ذكر هنا صفات خمسة

﴿الصفة الأولى﴾ كونهم صابرين، والمراد كونهم صابرين في أداء الواجبات والمندوبات، وفي ترك المحظورات. وكونهم صابرين في كل ما ينزل بهم من المحن والشدائد، وذلك بأن لا يجزعوا بل يكونوا راضين في قلوبهم عن الله تعالى، كما قال (الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون) قال سفيان بن عيينة في قوله (وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا) إن هذه الآية تدل على أنهم إنما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر، ويروى أنه وقف رجل على الشبلي فقال: «أى صبر أشد على الصَّابِرِينَ؟ فقال: الصبر في الله تعالى، فقال: لا فقال: الصبر لله تعالى، فقال: لا. فقال: الصبر مع الله تعالى، قال: لا. قال: فايش؟ قال: الصبر عن الله تعالى، فصرخ الشبلي صرخة كادت روحه تتلف

وقد كثر مدح الله تعالى للصَّابِرِينَ فقال (والصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ)

﴿الصفة الثانية﴾ كونهم صادقين، اعلم أن لفظ الصدق قد يجري على القول والفعل والنية، فالصدق في القول مشهور، وهو مجانبة الكذب، والصدق في الفعل: الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه، يقال: صدق فلان في القتال، وصدق في الحملة، ويقال في ضده: كذب في القتال، وكذب في الحملة، والصدق في النية: إمضاء العزم، والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل

﴿الصفة الثالثة﴾ كونهم قاتنين، وقد فسرناه في قوله تعالى (وقوموا لله قاتنين) وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على العبادة، والمواظبة عليها.

﴿الصفة الرابعة﴾ كونهم منفقين، ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه وأهله وأقاربه وصلة رحمه وفي الزكاة والجهد وسائر وجوه البر.

﴿الصفة الخامسة﴾ كونهم مستغفرين بالأسحار، والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر،

وتسحر إذا أكل في ذلك الوقت . واعلم أن المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء لأن الإنسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار ، إلا أن يكون قد صلى قبل ذلك ، فقوله (والمستغفرين بالأسحار) يدل على أنهم كانوا قد صلوا بالليل ، واعلم أن الاستغفار بالسحر له مزيد أثر في قوة الإيمان ، وفي كمال العبودية من وجوه : الأول : أن في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد أن كانت الظلمة شاملة للكل ، وبسبب طلوع نور الصبح كان الأموات يصيرون أحياء ، فهناك وقت الجود العام ، والفيض التام ، فلا يبعد أن يكون عند طلوع صبح العالم الكبير ، يطلع صبح العالم الصغير ، وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب . والثاني : أن وقت السحر أطيب أوقات النوم ، فإذا أعرض العبد عن تلك اللذة ، وأقبل على العبودية ، كانت الطاعة أكمل . والثالث : نقل عن ابن عباس (والمستغفرين بالأسحار) يريد المصلين صلاة الصبح .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (والصابرين والصادقين) أكمل من قوله : الذين يصبرون ويصدقون ،

لأن قوله (الصابرين) يدل على أن هذا المعنى عادتهم وخلقتهم ، وأنهم لا ينفكون عنها

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن الله تعالى على عباده أنواعا من التكليف ، والصابر هو من يصبر على أداء جميع أنواعها ، ثم إن العبد قد يلتزم من عند نفسه أنواعا آخر من الطاعات ، إما بسبب النذر ، وإما بسبب الشروع فيه ، وكال هذه المرتبة أنه إذا التزم طاعة أن يصدق نفسه في التزامه ، وذلك بأن يأتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ، ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الأولى ، لا جرم ذكر سبحانه الصابرين أولا ثم قال (الصادقين) ثانيا ، ثم انه تعالى ندب إلى المواظبة على هذين النوعين من الطاعة ، فقال (والقانتين) فهذه الألفاظ الثلاثة للترغيب في المواظبة على جميع أنواع الطاعات ، ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة ، وكان أعظم الطاعات قدراً أمران : أحدهما : الخدمة بالمال ، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام «والشفقة على خلق الله» فذكر هنا بقوله (والمنفقين) والثانية : الخدمة بالنفس ، وإليه الإشارة بقوله «التعظيم لأمر الله» فذكر هنا بقوله (والمستغفرين بالأسحار)

فان قيل : فلم قدم هنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين ، وآخر في قوله «التعظيم لأمر الله» والشفقة على خلق الله

قلنا : لأن هذه الآية في شرح عروج العبد من الأدنى إلى الأشرف ، فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين بالأسحار ، وقوله «التعظيم لأمر الله» في شرح نزول العبد من الأشرف إلى الأدنى ، فلا جرم كان الترتيب بالعكس

﴿المسألة الرابعة﴾ هذه الخمسة إشارة إلى تعدد الصفات لموصوف واحد ، فكان الواجب

شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨)

حذف واو العطف عنها كما في قوله (هو الله الخالق الباري المصور) إلا أنه ذكر ههنا واو العطف وأظن والعلم عند الله أن كل من كان معه واحدة من هذه الخصال دخل تحت المدح العظيم واستوجب هذا الثواب الجزيل والله أعلم.

قوله تعالى «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائمًا بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم»

اعلم أنه تعالى لما مدح المؤمنين وأثنى عليهم بقوله (الذين يقولون ربنا إنا آمنة) أردفه بأن بين أن دلائل الإيمان ظاهرة جلية ، فقال (شهد الله) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) اعلم أن كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم على العلم به ، فانه لا يمكن إثباته بالدلائل السمعية أما ما لا يكون كذلك فانه يجوز إثباته بالدلائل السمعية ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحداً ، فلا جرم يجوز إثبات كون الله تعالى واحداً بمجرد الدلائل السمعية القرآنية .

إذا عرفت هذا فنقول : ذكروا في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم) قولين : أحدهما : أن الشهادة من الله تعالى ، ومن الملائكة ، ومن أولى العلم بمعنى واحد

(والقول الثاني) أنه ليس كذلك ، أما القول الأول فيمكن تقريره من وجهين

(الوجه الأول) أن تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم ، فهذا المعنى مفهوم واحد وهو حاصل في حق الله تعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، أما من الله تعالى فقد أخبر في القرآن عن كونه واحداً لا إله معه ، وقد بينا أن التمسك بالدلالة السمعية في هذه المسألة جائز ، وأما من الملائكة وأولى العلم فكلهم أخبروا أيضاً أن الله تعالى واحد لا شريك له ، فثبت على هذا التقرير أن المفهوم من الشهادة معنى واحد في حق الله ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم

(الوجه الثاني) أن نجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ، ثم نقول : انه تعالى أظهر ذلك وبينه بأن خلق ما يدل على ذلك ، أما الملائكة وأولو العلم فقد أظهروا ذلك ، وبينوه بتقرير الدلائل

والبراهين ، أما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسول عليهم الصلاة والسلام ، والرسول للعلماء ، والعلماء لعامة الخلق ، فالتفاوت إنما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار والبيان ، فأما مفهوم الاظهار والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى ، وفي حق الملائكة ، وفي حق أولى العلم ، فظهر أن المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين ، والمقصود من ذلك كأنه يقول للرسول صلى الله عليه وسلم : ان وحدانية الله تعالى أمر قد ثبت بشهادة الله تعالى ، وشهادة جميع المعترين من خلقه ، ومثل هذا الدين المتين ، والمنهج القويم ، لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبداء الأوثان ، فاثبت أنت وقومك يا محمد على ذلك فإنه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام

﴿القول الثاني﴾ قول من يقول : شهادة الله تعالى على توحيده ، عبارة عن أنه خلق الدلائل الدالة على توحيده . وشهادة الملائكة وأولى العلم عبارة عن إقرارهم بذلك ، ولما كان كل واحد من هذين الأمرين يسمى شهادة ، لم يعد أن يجمع بين الكل في اللفظ . ونظيره قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً) ومعلوم أن الصلاة من الله غير الصلاة من الملائكة ، ومن الملائكة غير الصلاة من الناس ، مع أنه قد جمعهم في اللفظ

فان قيل : المدعى للوحدانية هو الله ، فكيف يكون المدعى شاهداً ؟

الجواب من وجوه : الأول : وهو أن الشاهد الحقيقي ليس إلا الله ، وذلك لأنه تعالى هو الذي خلق الأشياء وجعلها دلائل على توحيده ، ولولا تلك الدلائل لما صحت الشهادة ، ثم بعد ذلك نصب تلك الدلائل هو الذي وفق العلماء لمعرفة تلك الدلائل ، ولولا تلك الدلائل التي نصبها الله تعالى وهدى إليها لعجزوا عن التوصل بها إلى معرفة الوحدانية ، ثم بعد حصول العلم بالوحدانية ، فهو تعالى وفقهم حتى أرشدوا غيرهم إلى معرفة التوحيد ، وإذا كان الأمر كذلك كان الشاهد على الوحدانية ليس إلا الله وحده ، ولهذا قال (قل أي شيء أكبر شهادة قل الله)

﴿والوجه الثاني في الجواب﴾ أنه هو الموجود أزلاً وأبداً ، وكل ما سواه فقد كان في الأزل عدماً صرفاً ، ونقياً محضاً . والعدم يشبه الغائب ، والموجود يشبه الحاضر ، فكل ما سواه فقد كان غائباً ، وبشهادة الحق صار شاهداً ، فكان الحق شاهداً على الكل ، فلماذا قال (شهد الله أنه لا إله إلا هو)

﴿والوجه الثالث﴾ أن هذا وإن كان في صورة الشهادة ، إلا أنه في معنى الإقرار . لأنه لما أخبر أنه لا إله سواه ، كان الكل عبيداً له ، والمولى الكريم لا يليق به أن يخل بمصالح العبيد ، فكان هذا الكلام جارياً مجرى الإقرار بأنه يجب وجوب الكرم عليه أن يصلح جهات جميع الخلق

﴿الوجه الرابع في الجواب﴾ قرأ ابن عباس (شهد الله إنه لا إله إلا هو) بكسر «إنه» ثم قرأ

(أن الدين عند الله الاسلام) بفتح «أن» فعلى هذا يكون المعنى : شهد الله أن الدين عند الله الاسلام ويكون قوله (إنه لا إله إلا هو) اعتراضا في الكلام ، واعلم أن هذا الجواب لا يعتمد عليه ، لأن هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء ، وبتقدير «أن» تكون مقبولة لكن القراءة الأولى متفق عليها ، فلا شكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الأخرى

﴿المسألة الثانية﴾ المراد من «أولى العلم» في هذه الآية الذين عرفوا وحدانيته بالدلائل القاطعة لأن الشهادة إنما تكون مقبولة ، إذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم «إذا علمت مثل الشمس فاشهد» وهذا يدل على أن هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة ليست إلا للعلماء الأصول

أما قوله تعالى ﴿قائما بالقسط﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «قائما بالقسط» متصّب ، وفيه وجوه : الأول : نصب على الحال ، ثم فيه وجوه : أحدها : التقدير : شهد الله قائما بالقسط . وثانيها : يجوز أن يكون حالا من هو ، تقديره : لا إله إلا هو قائما بالقسط ، ويسمى هذا حالا مؤكدة ، كقولك : أانا عبد الله شجاعا وكقولك : لارجل الاعبد الله شجاعا . والوجه الثاني : أن يكون صفة المنفّي ، كأنه قيل : لا إله قائما بالقسط إلا هو ، وهذا غير بعيد ، لأنهم يفصلون بين الصفة والموصوف

﴿والوجه الثالث﴾ أن يكون نصبا على المدح

فان قيل : أليس من حق المدح أن يكون معروفة ، كقولك : الحمد لله الحميد قلنا : وقد جاء نكرة أيضا ، وأنشد سيديه :

ويأوى الى نسوة عطل وشعثا مراضع مثل السعالى

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (قائما بالقسط) فيه وجهان : الأول : أنه حال من المؤمنين ، والتقدير : وأولوا العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في أداء هذه الشهادة

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول جمهور المفسرين : أنه حال من «شهد الله»

﴿المسألة الثالثة﴾ معنى كونه (قائما بالقسط) قائما بالعدل ، كما يقال : فلان قائم بالتدبير ،

أى يجريه على الاستقامة

واعلم أن هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ، ومنه ما هو متصل بباب الدين ، أما المتصل بالدين ، فانظر أولا في كيفية خلقه أعضاء الانسان . حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ، ثم انظر إلى اختلاف أحوال الخلق في الحسن والقبح ، والغنى والفقر ، والصحة والسقم ، وطول العمر وقصره



واللذة والآلام ، واقطع بأن كل ذلك عدل من الله وحكمة وصواب ، ثم انظر في كيفية خلقه العناصر وأجرام الأفلاك ، وتقدير كل واحد منها بقدر معين ، وخاصة معينة ، واقطع بأن كل ذلك حكمة وصواب ، أما ما يتصل بأمر الدين . فانظر إلى اختلاف الخلق في العلم والجهل ، والفقانة والبلادة ، والهداية والغواية ، واقطع بأن كل ذلك عدل وقسط ، ولقد خاض صاحب الكشف هنا في التعصب للاعتزال ، وزعم أن الآية دالة على أن الاسلام هو العدل والتوحيد ، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء ، إلا أنه فضولى كثير الخوض فيما لا يعرف . وزعم أن الآية دلت على أن من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر لم يكن على دين الله الذى هو الاسلام . والعجب أن أكبر المعتزلة وعظماهم أفنوا أعمارهم في طلب الدليل على أنه لو كان مرئياً ، لكان جسماً ، وما وجدوا فيه سوى الرجوع إلى الشاهد من غير جامع عقلى قاطع ، فهذا المسكين الذى ماشى رائحة العلم من أين وجد ذلك ، وأما حديث الجبر فالخوض فيه من ذلك المسكين خوض فيما لا يعنيه . لأنه لما اعترف بأن الله تعالى عالم بجميع الجزئيات ، واعترف بأن العبد لا يمكنه أن يقلب علم الله جهلاً ، فقد اعترف بهذا الجبر . فمن أين هو والخوض في أمثال هذه المباحث ، ثم قال الله تعالى (لا إله إلا هو) والفائدة في إعادته وجوه : الأول : أن تقدير الآية : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وإذا شهد بذلك فقد صح أنه لا إله إلا هو ، ونظيره قول من يقول : الدليل دل على وحدانية الله تعالى ، ومتى كان كذلك صح القول بوحدانىة الله تعالى . الثانى : أنه تعالى لما أخبر أن الله شهد أنه لا إله إلا هو ، وشهدت الملائكة وأولو العلم بذلك صار التقدير كأنه قال : يا أمة محمد فقولوا أتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة وأولو العلم لا إله إلا هو . فكان الغرض من الإعادة الأمر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادات . الثالث : فائدة هذا التكرير الاعلام بأن المسلم يجب أن يكون أبداً في تكرير هذه الكلمة ، فإن أشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة ، فإذا كان في أكثر الأوقات مشغولاً بذكرها وتكريرها ، كان مشغولاً بأعظم أنواع العبادات . فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها . الرابع : ذكر قوله لا إله إلا هو أولاً ، ليعلم أنه لا تحق العبادة إلا له تعالى ، وذكرها ثانياً ليعلم أنه القائم بالقسط لا يجر ولا يظلم

أما قوله «العزیز الحکیم» فالعزیز إشارة الى كمال القدة ، والحکیم إشارة الى كمال العلم ، وهما الصفتان اللتان يتمتع حصول الالهية الا معهما ، لأن كونه قائماً بالقسط لا يتم إلا إذا كان عالماً بمقادير الحاجات . وكان قادراً على تحصيل المهمات . وقدم العزیز على الحکیم في الذكر لأن العلم بكونه تعالى قادراً متقدماً على العلم بكونه عالماً في طريق المعرفة الاستدلالية . فلما كان مقدماً في المعرفة

## إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

الاستدلالية ، وكان هذا الخطاب مع المستدلين ، لاجرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم  
قوله تعالى ﴿إن الدين عند الله الاسلام﴾  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اتفق القراء على كسر «إن» الا الكسائي فانه فتح «أن» وقراءة الجمهور ظاهرة لأن الكلام الذي قبله قد تم ، وأما قراءة الكسائي فالتحويون ذكروا فيه ثلاثة أوجه :  
الأول : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام ، وذلك لأن كونه تعالى واحداً موجب أن يكون الدين الحق هو الاسلام ، لأن دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوجدانية والثاني : أن التقدير : شهد الله أنه لا إله إلا هو ، وأن الدين عند الله الاسلام . الثالث : وهو قول البصريين : أن يجعل الثاني بدلا من الأول . ثم ان قلنا بأن دين الاسلام هو التوحيد نفسه ، كان هذا من باب قولك : ضربت زيدا نفسه . وان قلنا : دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من باب بدل الاشتمال ، كقولك : ضربت زيدا رأسه  
فان قيل : فعلى هذا الوجه وجب أن لا يحسن إعادة اسم الله تعالى كما يقال : ضربت زيدا رأس زيد

قلنا : قد يظهرون الاسم في موضع الكناية . قال الشاعر :  
لا أرى الموت يسبق الموت شي .

وأمثاله كثيرة

﴿المسألة الثانية﴾ في كيفية النظم من قرأ (أن الدين) بفتح «أن» كان التقدير : شهد الله لأجل أنه لا إله إلا هو أن الدين عند الله الاسلام . فان الاسلام إذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد . والله تعالى شهد بهذه الوجدانية كان اللازم من ذلك أن يكون الدين عند الله الاسلام . ومن قرأ (إن الدين) بكسر الهمزة . فوجه الاتصال هو أنه تعالى بين أن التوحيد أمر شهد الله بصحته ، وشهد به الملائكة وأولو العلم . ومتى كان الأمر كذلك لزم أن يقال (إن الدين عند الله الاسلام)

﴿المسألة الثالثة﴾ أصل الدين في اللغة الجزاء . ثم الطاعة تسمى ديناً لأنها سبب الجزاء . وأما الاسلام ففي معناه في أصل اللغة ثلاثة أوجه : الأول : أنه عبارة عن الدخول في الاسلام أى في الانقياد والمتابعة ، قال تعالى (ولا تقولوا لمن أتىكم السلام) أى لمن صار منقاداً لكم ومتابعاً لكم

وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ  
وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (١٩)

والثاني : من أسلم أى دخل فى السلم «كقولهم : أسنى وأقحط وأصل السلم السلامة . الثالث : قال ابن الانبارى : المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم : سلم الشيء لفلان ، أى خلص له ، فالاسلام معناه إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى ، هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام فى أصل اللغة . أما فى عرف الشرع فالاسلام هو الايمان ، والدليل عليه وجهان : الأول : هذه الآية فان قوله (ان الدين عند الله الاسلام) يقتضى أن يكون الدين المقبول عند الله ليس إلا الاسلام ، فلو كان الايمان غير الاسلام وجب أن لا يكون الايمان ديناً مقبولاً عند الله ، ولا شك فى أنه باطل . الثاني : قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان ديناً مقبولاً عند الله تعالى

فان قيل : قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلنا) هذا صريح فى أن الاسلام مغاير للايمان

قلنا : الاسلام عبارة عن الانقياد فى أصل اللغة على ما بيناه ، والمناققون انقادوا فى الظاهر من خوف السيف ، فلا جرم كان الاسلام حاصلًا فى حكم الظاهر . والايمان كان أيضاً حاصلًا فى حكم الظاهر ، لأنه تعالى قال (ولا تسكحوا المشركات حتى يؤمن) والايمان الذى يمكن ادارة الحكم عليه هو الاقرار بالظاهر ، فعلى هذا الاسلام والايمان تارة يعتبران فى الظاهر ، وتارة فى الحقيقة ، والمنافق حصل له الاسلام الظاهر ، ولم يحصل له الاسلام الباطن ، لأن باطنه غير منقاد لدين الله ، فكان تقدير الآية : لم تسلبوا فى القلب والباطن ، ولكن قولوا : أسلنا فى الظاهر ، والله أعلم

أما قوله تعالى «وما اختلف الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب»

فيه مسائل

(المسألة الأولى) الغرض من الآية بيان ان الله تعالى أوضح الدلائل ، وأزال الشبهات ، والقوم ما كفروا الا لأجل التقصير ، فقوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) فيه وجوه :

فَإِنْ حَاجُوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا

الأول : المراد بهم اليهود ، واختلافهم أن موسى عليه السلام لما قربت وفاته سلم التوراة الى سبعين حبراً ، وجعلهم أمناء عليها ، واستخلف يوشع ، فلما مضى قرن بعد قرن اختلف أبناء السبعين من بعد ما جاءهم العلم في التوراة بغياً بينهم ، وتحاسدوا على طلب الدنيا . والثاني : المراد بالنصارى واختلافهم في أمر عيسى عليه السلام بعد ما جاءهم العلم بأنه عبد الله ورسوله . والثالث : المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو أنه قالت اليهود عزيز ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله وأنكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : نحن أحق بالنبوة من قريش ، لأنهم أميون ونحن أهل الكتاب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلا من بعد ما جاءهم العلم) المراد منه إلا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم ، لأننا لو حملناه على العلم لصاروا معاندين ، والعناد على الجمع العظيم لا يصح . وهذه الآية وردت في كل أهل الكتاب وهم جمع عظيم

﴿المسألة الثالثة﴾ في انتصاب قوله (بغياً) وجهان : الأول : قول الأخفش انه انتصب على أنه مفعول له أي اللبغى ، كقولك : جئتكم طلب الخير ومنع الشر . والثاني : قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى ، فإن قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) قائم مقام قوله : وما بغى الذين أوتوا الكتاب فجعل (بغياً) مصدراً ، والفرق بين المفعول له وبين المصدر أن المفعول له غرض للفعل ، وأما المصدر فهو المفعول المطلق الذي أحدثه الفاعل

﴿المسألة الرابعة﴾ قال الأخفش : قوله (بغياً بينهم) من صلة قوله (اختلف) والمعنى : وما اختلفوا بغياً بينهم . إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم ، وقال غيره : المعنى وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم إلا اللبغى بينهم ، فيكون هذا إخباراً عن أنهم إنما اختلفوا للبغى ، وقال القفال وهذا أجود من الأول ، لأن الأول يوهم أنهم اختلفوا بسبب ما جاءهم من العلم ، والثاني يفيد أنهم إنما اختلفوا لأجل الحسد والبغى

ثم قال تعالى ﴿ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب﴾ وهذا تهديد ، وفيه وجهان : الأول : المعنى فانه سيصير الى الله تعالى سريعاً فيحاسبه ، أي يجازيه على كفره . والثاني : أن الله تعالى سيعلمه بأعماله ومعاصيه وأنواع كفره بأحصاء سريع مع كثرة الأعمال

قوله تعالى ﴿فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن قل للذين أوتوا الكتاب

الْكِتَابَ وَالْأَمِينَ أَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ  
الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ ٢٠٠

والأمين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد) اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل أن أهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم، وأنهم أصروا على الكفر مع ذلك بين الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقوله في محاجتهم، فقال (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) وفي كيفية إيراد هذا الكلام طريقان: الأول: أن هذا اعراض عن المحاجة، وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم كان قد أظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا وأطوارا، فإن هذه السورة مدنية، وكان قد أظهر لهم المعجزات بالقرآن، ودعاء الشجرة، وكلام الذئب وغيرها، وأيضا قد ذكر قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه، فأولها أنه تعالى ذكر الحجة بقوله (الحى القيوم) على فساد قول النصارى في إلهية عيسى عليه السلام وبقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) على صحة النبوة، وذكر شبه القوم، وأجاب عنها بأسرها على ما قررناه فيما تقدم، ثم ذكر لهم معجزة أخرى، وهى المعجزات التى شاهدوها يوم بدر على ما بيناه فى تفسير قوله تعالى (قد كان لكم آية فى فئتين التقتا) ثم بين صحة القول بالتوحيد، ونفى الضد والند والصاحبة والولد بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) ثم بين تعالى أن ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق، واختلافهم فى الدين، إنما كان لأجل البغى والحسد، وفى ذلك ما يحلمهم على الانقياد للحق، والتأمل فى الدلائل لو كانوا مخلصين، فظهر أنه لم يبق من أسباب إقامة الحجة على فرق الكفار شىء إلا وقد حصل، فبعد هذا قال (فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) يعنى أنا بالغنا فى تقرير الدلائل، وإيضاح البينات، فإن تركتم الآنف والحسد، وتمسكتم بها، كنتم أتم المهتدين، وإن أعرضتم فإن الله تعالى من وراء مجازاتكم، وهذا التأويل طريق معتاد فى الكلام، فإن الحق إذا ابتلى بالمبطل اللجوج، وأورد عليه الحجة حالا بعد حال، فقد يقول فى آخر الأمر: أما أنا ومن اتبعنى فلقد أدون للحق، مستسلمون له، مقبلون على عبودية الله تعالى، فإن وافقتم واتبعتم الحق الذى أنا عليه بعد هذه الدلائل التى ذكرتها فقد اهتديتم، وإن أعرضتم فإن الله بالمرصاد، فهذا طريق قد يذكره المحتج الحق، مع المبطل المصر فى آخر كلامه

(الطريق الثانى) وهو أن نقول: إن قوله (أسلمت وجهي لله) محاجة، وإظهار للدليل،

وبيانه من وجوه: الأول: أن القوم كانوا مقرين بوجود الصانع، وكونه مستحقاً للعبادة، فكانه عليه الصلاة والسلام قال للقوم: هذا متفق عليه بين الكل فأنا مستمسك بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه، وإنما الخلاف في أمور وراء ذلك وأتم المدعون فعليكم الإثبات، فإن اليهود يدعون التشبيه والجسمية، والنصارى يدعون إلهية عيسى، والمشركون يدعون وجوب عبادة الأوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الأشياء فعليهم إثباتها، وأما أنا فلا أدعي إلا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته، وهذا القدر متفق عليه، ونظير هذه الآية قوله تعالى (يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم أن لا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً)

﴿والوجه الثاني﴾ في كيفية الاستدلال ما ذكره أبو مسلم الأصفهاني، وهو أن اليهود والنصارى وعبدة الأوثان كانوا مقرين بتعظيم إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه، والاقرار بأنه كان محقاً في قوله صادقاً في دينه، إلا في زيادات من الشرائع والأحكام، فأمر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بأن يتبع ملته فقال (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً) ثم انه تعالى أمر محمداً صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع أن يقول كقول إبراهيم صلى الله عليه وسلم حيث قال (إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض) فقول محمد صلى الله عليه وسلم (أسلمت وجهي) كقول إبراهيم عليه السلام (وجهت وجهي) أي أعرضت عن كل معبود سوى الله تعالى، وقصدته بالعبادة وأخلصت له، فتقدير الآية كأنه تعالى قال: فإن نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل: أنا مستمسك بطريقة إبراهيم، وأنتم معترفون بأن طريقته حق، بعيدة عن كل شبهة وهمة، فكان هذا من باب التسك بالالزامات، ودخلت تحت قوله (وجادلهم بالتى هي أحسن)

﴿والوجه الثالث﴾ في كيفية الاستدلال ما خطر ببال عند كتابة هذا الموضع، وهو أنه ادعى قبل هذه الآية أن الدين عند الله الاسلام لا غير، ثم قال (فإن حاجوك) يعني فإن نازعوك في قولك (إن الدين عند الله الاسلام) فقل: الدليل عليه أني أسلمت وجهي لله، وذلك لأن المقصود من الدين إنما هو الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية، فإذا أسلمت وجهي لله فلا أعبد غيره ولا أتوقع الخير إلا منه ولا أخاف إلا من قهره وسطوته، ولا أشرك به غيره، كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم الربوبية والعبودية. فصح أن الدين الكامل هو الاسلام. وهذا الوجه يناسب الآية

﴿الوجه الرابع﴾ في كيفية الاستدلال. ما خطر ببال أن هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً) يعني لا تجوز العبادة إلا لمن يكون نافعاً ضاراً، ويكون أمراً في يديه. وحكمي في قبضة قدرته، فإذا كان كل واحد يعلم

أن عيسى ما كان قادراً على هذه الأشياء ، امتنع في العقل أن أسلم له ، وأن أنقاده له ، وإنما أسلم وجهي للذي منه الخير ، والشر ، والنفع ، والضرر ، والتدبير ، والتقدير .

﴿الوجه الخامس﴾ يحتمل أيضاً أن يكون هذا الكلام إشارة إلى طريقة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في قوله (إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين) وهذا مروي عن ابن عباس أما قوله (أسلمت وجهي لله) ففيه وجوه . الأول : قال الفراء أسلمت وجهي لله ، أى أخلصت عملي لله يقال أسلمت الشيء لفلان أى أخلصته له ، ولم يشاركه غيره فيه ، قال : ويعنى بالوجه هنا العمل كقوله (يريدون وجهه) أى عبادته ، ويقال : هذا وجه الأمر ، أى خالص الأمر وإذا قصد الرجل غيره لحاجة يقول : وجهت وجهي إليك ، ويقال للمنعم في الشيء الذي لا يرجع عنه : مر على وجهه . والثاني : أسلمت وجهي لله أى أسلمت وجه عملي لله ، والمعنى أن كل ما يصدر مني من الأعمال فالوجه في الاتيان بها هو عبودية الله تعالى والانقياد لأهليته وحكمه . والثالث : أسلمت وجهي لله أى أسلمت نفسي لله وليس في العبادة مقام أعلى من اسلام النفس لله فيصير كأنه موقوف على عبادته ، عادل عن كل ما سواه

وأما قوله ﴿ومن اتبع﴾ ففيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ حذف عاصم وحزمة والكسائي ، الياء من اتبعن اجتزاء بالكسر واتباعا للمصحف ، وأثبته الآخرون على الأصل

﴿المسألة الثانية﴾ «من» في محل الرفع عطفا على اتناء في قوله (أسلمت) أى ومعنى اتبعنى أسلم أيضاً

فان قيل : لم قال أسلمت ومن اتبعن . ولم يقل : أسلمت أنا ومن اتبعن قلنا : ان الكلام طال بقوله (وجهي لله) فصار عوضاً من تأكيد الضمير المتصل ، ولو قيل أسلمت وزيد لم يحسن حتى يقال : أسلمت أنا وزيد ولو قال أسلمت اليوم بانشرح صدر . ومن جاء معي جاز وحسن

ثم قال تعالى ﴿وقل للذين أتوا الكتاب والأمين أسلمتم﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك لأن منهم من كان من أهل الكتاب ، سواء كان محققاً في تلك الدعوى كاليهود والنصارى ، أو كان كاذباً فيه كالمجوس . ومنهم من لم يكن من أهل الكتاب ، وهم عبدة الأوثان .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما وصف مشركي العرب بأنهم أميون لوجهين : الأول : أنهم لما لم يدعوا الكتاب الإلهي وصفوا بأنهم أميون تشبيهاً بمن لا يقرأ ولا يكتب . والثاني : أن يكون المراد



إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ  
يَأْمُرُونَ بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢١﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ حَبِطَتْ  
أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴿٢٢﴾

أنهم ليسوا من أهل القراءة والكتابة ، فهذه كانت صفة عامتهم ، وإن كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ دلت هذه الآية على أن المراد بقوله (فان حاجوك) عام في كل الكفار ، لأنه دخل كل من يدعى الكتاب تحت قوله (الذين أوتوا الكتاب) ودخل من لا كتاب له تحت قوله (الأمين)

ثم قال الله تعالى ﴿أأسلتم﴾ فهو استفهام في معرض التقرير ، والمقصود منه الأمر قال النحويون : إنما جاء بالأمر في صورة الاستفهام ، لأنه بمنزلة في طلب الفعل والاستدعاء إليه إلا أن في التعبير عن معنى الأمر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة ، وهي التعبير بكون المخاطب معاندا بعيدا عن الانصاف ، لأن المنصف إذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن ألخصت له المسألة في غاية التلخيص والكشف والبيان ؛ هل فهمتها؟ فان فيه الإشارة الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم . وقال الله تعالى في آية الخمر (فهل أتم متهمون) وفيه إشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهى عنه

ثم قال الله تعالى ﴿فان أسلبوا فقد هتدوا﴾ وذلك لأن هذا الاسلام تمسك بما هدى إليه ، والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا . ويحتمل أن يريد : فقد هتدوا للفوز والنجاة في الآخرة إن ثبتوا عليه ثم قال (وإن تولوا) عن الاسلام واتباع محمد صلى الله عليه وسلم (فانما عليك البلاغ) والغرض منه تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه أن الذي عليه ليس إلا إبلاغ الأدلة وإظهار الحجة فاذا بلغ ما جاء به فقد أدى ما عليه . وليس عليه قبولهم ثم قال (والله بصير بالعباد) وذلك يفيد الوعد والوعيد ، وهو ظاهر

قوله تعالى ﴿ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب أليم أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم

من ناصرين)

اعلم أنه تعالى لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى بقوله (وإن تولوا فأنما عليك البلاغ) أردفه بصفة هذا المتولى فذكر ثلاثة أنواع من الصفات  
 ﴿الصفة الأولى﴾ قوله ﴿إن الذين يكفرون بآيات الله﴾

فان قيل : ظاهر الآية يقتضى كونهم كافرين بجميع آيات الله واليهود والنصارى ما كانوا كذلك لأنهم كانوا مقرين بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد

قلنا : الجواب من وجهين . الأول : أن نصرف آيات الله إلى المعهود السابق وهو القرآن ، ومحمد صلى الله عليه وسلم . الثانى : أن نحمله على العموم ، ونقول إن من كذب بنبو محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه أن يكذب بجميع آيات الله تعالى ، لأن من ناقض لا يكون مؤمنا بشئ من الآيات إذ لو كان مؤمنا بشئ منها لآمن بالجميع

﴿الصفة الثانية﴾ قوله تعالى ﴿ويقتلون النبيين بغير حق﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الحسن (ويقتلون النبيين بغير حق) وهو للبالغة

﴿المسألة الثانية﴾ روى عن أبى عبيدة بن الجراح أنه قال : قلت يا رسول الله أى الناس أشد عذابا يوم القيامة ؟ قال : رجل قتل نبيا أو رجلا أمر بالمعروف ونهى عن المنكر ، وقرأ هذه الآية ثم قال : يا أبا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة وأربعين نبيا من أول النهار فى ساعة واحدة ، فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا من عباد بنى اسرائيل ، فأمرُوا من قتلهم بالمعروف ونهوا عن المنكر ، فقتلوا جميعا من آخر النهار فى ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى . وأيضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا ، وزعموا أنهم قتلوا عيسى بن مريم فعلى قولهم ثبت أنهم كانوا يقتلون الأنبياء ، وفى الآية سؤالات ﴿السؤال الأول﴾ إذا كان قوله (إن الذين يكفرون بآيات الله) فى حكم المستقبل لأنه وعيد لمن كان فى زمن الرسول عليه الصلاة والسلام ، ولم يقع منهم قتل الأنبياء ولا القائمى بالقسط ، فكيف يصح ذلك ؟

والجواب من وجهين : الأول : أن هذه الطريقة لما كانت طريقة أسلافهم سحت هذه الاضافة اليهم ، إذ كانوا لهم مصوبين وبطريقتهم راضين ، فان صنع الأب قد يضاف إلى الابن إذا كان راضيا به وجاريا على طريقته . الثانى : ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين إلا أنه تعالى عصمه منهم ، فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال : النار محرقة . والسم قاتل . أى ذلك من شأنهما إذا وجد القابل فكذا ههنا

لا يصح أن يكون إلا كذلك

﴿السؤال الثاني﴾ ما الفائدة في قوله (ويقتلون النبيين بغير حق) وقتل الأنبياء لا يكون إلا كذلك

والجواب: ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم ، وأيضا يجوز أن يكون المراد أنهم قصدوا بطريقة الظلم في قتلهم طريقة العدل  
﴿السؤال الثالث﴾ قوله (ويقتلون النبيين) ظاهره مشعر بأنهم قتلوا الكل ، ومعلوم أنهم ما قتلوا الكل ولا الأكثر ولا النصف

والجواب: الألف واللام محمولان على المعهود لا على الاستفراق

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس) وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة وحده (ويقاتلون) بالألف والباءون (ويقتلون) وهما سواء لأنهم قد يقاتلون فيقتلون بالقتال ، وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ أبي (ويقتلون النبيين والذين يأمرهم)

﴿المسألة الثانية﴾ قال الحسن: هذه الآية تدل على أن القائم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف . تلى منزلته في العظم منزلة الأنبياء ، وروى أن رجلا قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أي الجهاد أفضل؟ فقال عليه الصلاة والسلام «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»

واعلم أنه تعالى كما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة . فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة أوجه . الأول: قوله (فبشرهم بعذاب أليم) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ إنما دخلت الفاء في قوله (فبشرهم) مع أنه خبران لأنه في معنى الجزاء والتقدير: من يكفر فبشرهم

﴿المسألة الثانية﴾ هذا محمول على الاستعارة . وهو أن إنذار هؤلاء بالعذاب قائم مقام بشرى المحسنين بالنعيم . والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قواه تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات)

﴿النوع الثاني من الوعيد﴾ قوله ﴿أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾  
اعلم أنه تعالى بين بهذا أن محاسن أعمال الكفار محبطة في الدنيا والآخرة أما الدنيا فإبدال المدح بالذم والثناء باللعن ، ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي ، وأخذ الأموال منهم

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ  
بَيْنَهُمْ ثُمَّ يُتَوَلَّى فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ ﴿٢٣﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنَ تَمَسَّنَا النَّارُ  
إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّبُوا فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْقَهُونَ ﴿٢٤﴾ فَكَيْفَ إِذَا  
جَمَعْنَاهُمْ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴿٢٥﴾

غنيمة والاستترقاق لهم إلى غير ذلك من الذل الظاهر فيهم ، وأما حوطها في الآخرة فبازالة  
الثواب إلى العقاب

(النوع الثالث من وعيدهم) قوله تعالى (وما لهم من ناصرين)

اعلم أنه تعالى بين بالنوع الأول من الوعيد اجتماع أسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين  
بالنوع الثاني زوال أسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه  
لا يكون لهم ناصر ولا دافع والله أعلم

قوله تعالى «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يدعون إلى كتاب الله ليحكم بينهم ثم  
يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات وغرم في دينهم  
ما كانوا يفترون فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون»  
اعلم أنه تعالى لما نبه على عناد القوم بقوله (فإن حاجوك فقل أسئت وجهي لله) بين في هذه  
الآية غاية عنادهم ، وهو أنهم يدعون إلى الكتاب الذي يزعمون أنهم يؤمنون به ، وهو التوراة ،  
ثم أنهم يتمردون ، ويتولون ، وذلك يدل على غاية عنادهم ، وفي الآية مسائل

(المسألة الأولى) ظاهر قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) يتناول كلهم ، ولا  
شك أن هذا مذكور في معرض الذم ، إلا أنه قد دل دليل آخر . على أنه ليس كل أهل الكتاب  
كذلك لأنه تعالى يقول (من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون)

(المسألة الثانية) قوله تعالى (أوتوا نصيبا من الكتاب) المراد به غير القرآن لأنه أضاف  
الكتاب إلى الكفار ، وهم اليهود والنصارى ، وإذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي  
كانوا مقرين بأنه حق ، ومن عند الله

﴿المسألة الثالثة﴾ ذكروا في سبب النزول وجوها: أحدها: روى عن ابن عباس أن رجلا وامرأة من اليهود زنيا ، وكانا ذوى شرف ، وكان في كتابهم الرجم ، فكروا رجمهما لشرفهما ، فرجعوا في أمرهما إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، رجاء أن يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فأنكروا ذلك فقال عليه الصلاة والسلام : بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم فمن أعلمكم ؟ قالوا : عبدالله بن صوريا الفدكي ، فأتوا به وأحضروا التوراة ، فلما أتى على آية الرجم وضع يده عليها ، فقال ابن سلام : قد جاوز موضعها يارسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم ، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بهما فرجما ، ففضبت اليهود لعنهم الله لذلك غضبا شديدا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثانية﴾ أنه صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود ، وكان فيها جماعة منهم فدعاهم إلى الاسلام فقالوا : على أي دين أنت ؟ فقال : على ملة إبراهيم ، فقالوا : ان إبراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم : هلوا إلى التوراة ، فأبوا ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية

﴿والرواية الثالثة﴾ أن علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة ، والدلائل الدالة على صحة نبوته موجودة فيها ، فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى التوراة ، وإلى تلك الآيات الدالة على نبوته فأبوا ، فأنزل الله تعالى هذه الآية ، والمعنى أنهم إذا أبوا أن يحسبوا إلى التحاكم إلى كتابهم ، فلا تعجب من مخالفتهم كتابك فلذلك قال الله تعالى (قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين) وهذه الآية على هذه الرواية دلت على أنه وجد في التوراة دلائل صحة نبوته ، اذ لو علموا أنه ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته ، لسارعوا إلى بيان ما فيها ولكنهم أسروا ذلك

﴿والرواية الرابعة﴾ أن هذا الحكم عام في اليهود والنصارى ، وذلك لأن دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كانت موجودة في التوراة والانجيل ، وكانوا يدعون إلى حكم التوراة والانجيل وكانوا يابون

أما قوله ﴿نصيبا من الكتاب﴾ فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب ، لأننا لو أجريناه على ظاهره فهم أنهم قد أوتوا كل الكتاب والمراد بذلك العساء منهم وهم الذين يدعون إلى الكتاب ، لأن من لا علم له بذلك لا يدعى إليه

أما قوله تعالى ﴿يدعون إلى كتاب الله﴾ فقيه قولان : الأول : وهو قول ابن عباس رضى الله عنهما والحسن أنه القرآن

فان قيل : كيف دعوا إلى حكم كتاب لا يؤمنون به ؟

قلنا : انهم إنما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على أنه كتاب من عند الله

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول أكثر المفسرين : انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه : الأول : أن الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على أن القوم كانوا يدعون إلى التوراة فكانوا يأبون والثاني : أنه تعالى عجب رسوله صلى الله عليه وسلم من تردادهم واعراضهم ، والتعجب إنما يحصل إذا تمردوا عن حكم الكتاب الذي يمتقدون في صحته ، ويقررون بحقيقته . الثالث : أن هذا هو المناسب لما قبل الآية ، وذلك لأنه تعالى لما بين أنه ليس عليه إلا البلاغ ، وصبره على ما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة ، بين أنهم إنما استعملوا طريق المكابرة في نفس كتابهم الذي أقروا بصحته فستروا ما فيه من الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهذا يدل على أنهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق

وأما قوله (ليحكم بينهم) فالمعنى : ليحكم الكتاب بينهم ، وإضافة الحكم إلى الكتاب مجاز مشهور . وقرئ (ليحكم) على البناء للمفعول . قال صاحب الكشف : وقوله (ليحكم بينهم) يقتضى أن يكون الاختلاف واقعاً فيما بينهم ، لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم بين الله أنهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء الذين يزعمون أنهم هم العلماء ، ثم قال (وهم معرضون) وفيه وجهان ، الأول : المتولون هم الرؤساء والعلماء ، والمعرضون الباقون منهم ، كأنه قيل : ثم يتولى العلماء ، والاتباع معرضون عن القبول من النبي صلى الله عليه وسلم لأجل تولى علمائهم . والثاني : أن المتولى والمعرض هو ذلك الفريق ، والمعنى أنه متولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ، ومعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب ، كأنه قيل : لا تظن أنه تولى عن هذه المسألة ، بل هو معرض عن الكل

وأما قوله تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات﴾ فالكلام في تفسيره قد تقدم في سورة البقرة ، ووجه النظم أنه تعالى لما قال في الآية الأولى (ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون) قال في هذه الآية : ذلك التولى والاعراض إنما حصل بسبب أنهم قالوا : لن تمسنا النار إلا أياما معدودات ، قال الجبائي : وفيها دلالة على بطلان قول من يقول : ان أهل النار يخرجون من النار ، قال : لأنه لو صح ذلك في هذه الأمة لصح في سائر الأمم ، ولو ثبت ذلك في سائر الأمم لما كان الخبر بذلك كاذباً ، ولما استحق الذم ، فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم ، علمنا أن القول بخروج أهل النار قول باطل

وأقول: كان من حق أن لا يذكر مثل هذا الكلام ، وذلك لأن مذهبه أن العفو حسن جائز من الله تعالى ، وإذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الأمة حصوله في سائر الأمم سلينا أنه يلزم ذلك ، لكن لم قلت : ان القوم إنما استحقوا الذم على مجرد الاخبار بأن الفاسق يخرج من النار ، بل ههنا وجوه آخر : الأول : لعلمهم استوجبوا الذم على أنهم قطعوا بأن مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة ، فانه روى أنهم كانوا يقولون : مدة عذابنا سبعة أيام ، ومنهم من قال : بل أربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل . والثاني : أنهم كانوا يتساهلون في أصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا ، فان عذابنا قليل ، وهذا خطأ ، لأن عندنا المخطئ في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم ، لأنه كافر ، والكافر عذابه دائم . والثالث : أنهم لما قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) فقد استحقوا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، واعتقدوا أنه لا تأثير له في تغليظ العقاب ، فكان ذلك تصريحاً بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم ، وذلك كفر ، والكافر المصر على كفره لا شك أن عذابه مخلد ، وإذا كان الأمر على ما ذكرناه ثبت أن احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف ، وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة

أما قوله تعالى «وغرم في دينهم ما كانوا يفترون» فاعلم أنهم اختلفوا في المراد بقوله (ما كانوا يفترون) ف قيل : هو قولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقيل : هو قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) وقيل : غرم قولهم : نحن على الحق وأنت على الباطل

أما قوله تعالى «فكيف إذا جعناهم ليوم لا ريب فيه» فالمعنى أنه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل ، بين أنه سيحى يوم يزول فيه ذلك الجهل ، وينكشف فيه ذلك الغرور فقال (فكيف إذا جعناهم ليوم لا ريب فيه) وفي الكلام حذف ، والتقدير : فكيف صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيراً مع كيف لدلالته عليها تقول : كنت أكرمه وهو لم يرني ، فكيف لو زارني أى كيف حاله إذا زارني ، واعلم أن هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك النفس على استحضار كل نوع من أنواع الكرامة في قول القائل : لو زارني وكل نوع من أنواع العذاب في هذه الآية

أما قوله تعالى «إذا جعناهم ليوم» ولم يقل في يوم ، لأن المراد : لجزاء يوم أو لحساب يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه ، قال الفراء : اللام لفعل مضمر إذا قلت : جمعوا ليوم الخميس ، كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس ، وإذا قلت : جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلا ،



وأيضاً فمن المعلوم أن ذلك اليوم لا فائدة فيه إلا المجازاة وإظهار الفرق بين المثاب والمعاقب ، وقوله (لا ريب فيه) أى لا شك فيه

ثم قال «ووفيت كل نفس ما كسبت» فان حملت ما كسبت على عمل العبد جعل في الكلام حذف ، والتقدير : ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب أو عقاب ، وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغثيت عن هذا الاضمار

ثم قال «وهم لا يظلمون» فلا ينقص من ثواب الطاعات ، ولا يزداد على عقاب السيئات واعلم أن قوله «ووفيت كل نفس ما كسبت» يستدل به القائلون بالوعيد ، ويستدل به أصحابنا القائلون بأن صاحب الكبيرة من أهل الصلاة لا يخلد في النار ، أما الأولون قالوا : لأن صاحب الكبيرة لا شك أنه مستحق العقاب بتلك الكبيرة ، والآية دلت على أن كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضى وصول العقاب إلى صاحب الكبيرة

وجوابنا : أن هذا من العمومات ، وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات وأما أصحابنا فانهم يقولون : ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وأن يوفى عليه ذلك الثواب ، لقوله (ووفيت كل نفس ما كسبت) فاما أن يثاب في الجنة ثم ينقل إلى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع ، واما أن يقال : يعاقب بالنار ثم ينقل إلى دار الثواب أبداً مخلداً وهو المطلوب فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : ان ثواب إيمانهم يحبط بعقاب معصيتهم ؟ قلنا : هذا باطل لأننا بينا أن القول بالمحاطة محال في سورة البقرة ، وأيضاً فانا نعلم بالضرورة أن ثواب توحيد سبعين سنة أزيد من عقاب شرب جرعة من الخمر ، والمنازع فيه مكابر ، فتقدير القول بصحة المحاطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر ، وكان يحجب ابن معاذ رحمه الله عليه يقول : ثواب إيمان لحظة ، يسقط كفر سبعين سنة ، ثواب إيمان سبعين سنة كيف يعقل أن يحبط بعقاب ذنب لحظة ، ولا شك أنه كلام ظاهر

ثم الجزء السابع ، ويليهِ ان شاء الله تعالى الجزء الثامن ، وأوله قوله تعالى  
﴿ قل اللهم مالك الملك توفى الملك من تشاء ﴾ أعان الله تعالى على إكماله



فهرس

لجزء السَّابِعِ

من

التفسير الكبير

للأمام

الحفنا السَّابِعِ

---

صفحة	صفحة
٤٨ قوله تعالى «والله يضاعف لمن يشاء»	٢ قوله تعالى «الله لا إله إلا هو الحي القيوم»
٤٨ «الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله»	١٥ «لا إكراه في الدين»
٥١ «ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون»	١٧ «ومن يؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى»
٥١ «قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى»	١٨ «الله ولي الذين آمنوا»
٥٧ «الذى ينفق ماله رثاء الناس»	٢١ «والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت»
٥٨ «لا يقدرّون على شيء مما كسبوا»	٢٢ «ألم تر إلى الذى حاج إبراهيم فى ربه»
٥٩ «والله لا يهدى القوم الكافرين»	٢٤ «أنا أحى وأميت»
٥٩ «ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله»	٢٧ «قال إبراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب»
٦١ «أصاحبها وإبل فأت أكلها ضعفين»	٢٩ «فبنت الذى كفر»
٦٢ «أبودأحدكم أن تكون له جنة»	٣٠ «أو كالذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها»
٦٤ «يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم»	٣٥ «ثم بعشه قال كم لبنت قال لبنت يوما أو بعض يوم»
٦٨ «الشيطان يعدكم الفقر»	٣٦ «قال بل لبنت مائة عام فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه»
٧١ «ديوث الحكمة من يشاء»	٣٩ «كيف ننشزها»
٧٤ «وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه»	٤٠ «وإذ قال إبراهيم رب أرنى كيف تحي الموتى»
٧٥ «وما للظالمين من أنصار»	٤٦ «مثل الذين ينفقون أموالهم فى سبيل الله»
٧٦ «إن تبدوا الصدقات فنعما هي»	

صفحة	
٨١	قوله تعالى «ليس عليك هدام»
٨٣	«وما تنفقون إلا ابتغاء وجه الله»
٨٤	«وما تنفقوا من خير يوف اليكم وأتم لا تظلمون»
٨٤	«للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله»
٨٩	«الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرّاً وعلانية»
٩٠	«الذين يأكلون الربا» الآية
١٠٠	«فمن جاءه موعظة من ربه»
١٠١	«ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون»
١٠١	«يمحق الله الربا ويربي الصدقات»
١٠٣	«والله لا يحب كل كفار أثيم»
١٠٤	«يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقى من الربا»
١٠٦	«فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله»
١٠٧	«وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة»
١١١	«وأن تصدقوا خير لكم»
١١٢	«ثم توفي كل نفس ما كسبت»
١١٣	قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا إذا
	تدايتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه»
١٢٠	«فإن كان الذى عليه الحق سفيها»
١٢١	«واستشهدوا شهيدين من رجالكم»
١٢٣	«ولا ياب الشهداء إذا مادعوا»
١٢٤	«ذلكم أقسط عند الله»
١٢٥	«الا أن تكون تجارة حاضرة»
١٢٧	«وأشهدوا إذا تبايعتم»
١٢٨	«واتقوا الله ويعلمكم الله»
١٢٨	«وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كتاباً»
١٣١	«ومن يكتسبها فإنه آثم قلبه»
١٣٢	«لله ما فى السماوات وما فى الأرض»
١٣٣	«وإن تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه»
١٣٦	«آمن الرسول بما أنزل اليه من ربه»
١٣٧	«وقالوا سمعنا وأطعنا»
١٤٤	«غفرانك ربنا واليك المصير»
١٤٨	«لا يكلف الله نفساً إلا وسعها»

صفحة	صفحة
٢٠٠ قوله تعالى «قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون»	١٥٢ قوله تعالى «لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت»
» ٢٠٢ «قد كان لكم آية في فتنة الثقتا»	» ١٥٦ «ربنا ولا تحمل علينا إصراً»
» ٢٠٤ «يروهم مثلهم رأى العين»	» ١٥٨ «ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به»
» ٢٠٦ «زين للناس حب الشهوات»	» ١٦٠ «واعف عنا واغفر لنا»
» ٢١٢ «قل أو نبشكم بخير من ذلكم»	١٦٣ سورة آل عمران
» ٢١٥ «الذين يقولون ربنا إنا آمنّا فاغفر لنا»	١٦٣ قوله تعالى «الم الله لا إله إلا هو الحى القيوم»
» ٢١٦ «الصابرين والصادقين»	» ١٧٠ «وأنزل التوراة والإنجيل»
» ٢١٨ «شهد الله أنه لا إله إلا هو»	» ١٧٢ «وأنزل الفرقان»
» ٢٢٢ «إن الدين عند الله الاسلام»	» ١٧٣ «إن الذين كفروا بآيات الله»
» ٢٢٣ «وما اختلف الذين أوتوا الكتاب»	» ١٧٤ «إن الله لا يخفى عليه شىء فى الأرض ولا فى السماء»
» ٢٢٤ «فان حاجوك فقل أسلت وجهى لله»	» ١٧٨ «هو الذى يصوركم»
» ٢٢٧ «وقل للذين أوتوا الكتاب»	» ١٨٥ «هو الذى أنزل عليك الكتاب»
» ٢٢٨ «إن الذين يكفرون بآيات الله»	» ١٨٦ «فأما الذين فى قلوبهم زيغ»
» ٢٣١ «ألم تر إلى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب»	» ١٩٢ «ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا»
» ٢٣٣ «ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودات»	» ١٩٥ «ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه»
» ٢٣٤ «فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه»	» ١٩٧ «إن الذين كفروا لن تغنى عنهم أموالهم»
» ٢٣٥ «ووفيت كل نفس ما كسبت»	» ١٩٨ «كذاب آل فرعون»

التفسير الكبير

للأمام

الحسن بن علي

النجاشي



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ٢٦، تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ٢٧

قوله تعالى «قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب»  
اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة، وصحة دين الاسلام، ثم قال لرسوله (فان حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله، وقتلهم الأنبياء والصالحين بغير حق، وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب) ثم ذكر شدة غرورهم بقوله (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) ثم ذكر وعيدهم بقوله (فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق أتباعه، لطريقة هؤلاء الكافرين المعاندين المعرضين، فقال معلبا نبيه كيف يمجّد ويعظم ويدعو ويطلب (قل اللهم مالك الملك) وفي الآية مسائل  
(المسألة الأولى) اختلف النحويون في قوله (اللهم) فقال الخليل وسيبويه (اللهم) فعناه يا الله، والميم المشددة عوض من «يا» وقال الفراء: كان أصلها «يا الله أم بخير» فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء، وحذفوا الهمزة من «أم» فصار «اللهم» ونظيره قول العرب «هلم»

والأصل «هل» فضم «أم» اليها، حجة الأولين على فساد قول الفراء وجوه : الأول : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لما صح أن يقال : اللهم افعل كذا إلا بحرف العطف ، لأن التقدير : يا الله أمنا واغفر لنا ، ولم نجد أحداً يذكر هذا الحرف العاطف . والثاني : وهو حجة الزجاج أنه لو كان الأمر كما قال ، لجاز أن يتكلم به على أصله ، فيقال «الله أم» كما يقال «ويلم» ثم يتكلم به على الأصل فيقال «ويل أمه» الثالث : لو كان الأمر على ما قاله الفراء لكان حرف النداء محذوفاً ، فكان يجوز أن يقال : يا اللهم ، فلما لم يكن هذا جائزاً علنا فساد قول الفراء بل نقول : كان يجب أن يكون حرف النداء لازماً ، كما يقال : يا الله اغفر لي ، وأجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال : أما الأول فضعيف ، لأن قوله «يا الله أم» معناه : يا الله اقصد ، فلو قال : واغفر لكان المعطوف مغايراً للمعطوف عليه ، فحينئذ يصير السؤال سؤالين أحدهما قوله «أمنا» والثاني قوله «واغفر لنا» أما إذا حذفنا العطف صار قوله . اغفر لنا تفسيراً لقوله : أمنا . فكان المطلوب في الحالين شيئاً واحداً فكان ذلك آكد ، ونظائره كثيرة في القرآن ، وأما الثاني فضعيف أيضاً ، لأن أصله عندنا أن يقال : يا الله أمنا ، ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك ، وأيضا فلائح كثير من الألفاظ لا يجوز فيها إقامة الفرع مقام الأصل ، ألا ترى أن مذهب الخليل وسيبويه أن قوله : ما أكرمه . معناه أى شيء أكرمه ، ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي زعموا أنه الأصل في معرض التعجب ، فكذا ههنا ، وأما الثالث فمن الذي سلم لكم أنه لا يجوز أن يقال : يا اللهم وأنشد الفراء

وما عليك أن تقولى كلما سبحت أو صليت يا اللهم

وقول البصريين : ان هذا الشعر غير معروف ، فحاصله تكذيب النقل ، ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليما عن الطعن ، وأما قوله : كان يلزم أن يكون ذكر حرف النداء لازماً لجوابه أنه قد يحذف حرف النداء كقوله (يوسف أيها الصديق أفتنا) فلا يبعد أن يختص هذا الاسم بالزام هذا الحذف ثم احتج الفراء على فساد قول البصريين من وجوه : الأول : أنا لو جعلنا الميم قائماً مقام حرف النداء لكننا قد أخرنا النداء عن ذكر المنادى ، وهذا غير جائز البتة ، فانه لا يقال البتة «الله يا» وعلى قولكم يكون الأمر كذلك . الثاني : لو كان هذا الحرف قائماً مقام النداء لجاز مثله في سائر الأسماء . حتى يقال : زيدم ، وبكرم ، كما يجوز أن يقال : يازيد ويابكر . والثالث : لو كان الميم بدلا عن حرف النداء لما اجتمعا ، لكنهما اجتمعا في الشعر الذي روينا . الرابع : لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الأسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المبينة للكلمة الداخلة عليها ، فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف

قوله تعالى «توثى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» الآية

1

الاستقراء العام في اللغة ، وأنه غير جائز ، فهذا جملة الكلام في هذا الموضوع

﴿المسألة الثانية﴾ (مالك الملك) في نصبه وجهان : الأول : وهو قول سيويوه أنه منصوب على النداء ، وكذلك قوله (قل اللهم فاطر السموات والأرض) ولا يجوز أن يكون نعتا لقوله (اللهم) لأن قولنا (اللهم) مجموع الاسم والحرف ، وهذا المجموع لا يمكن وصفه : والثاني : وهو قول المبرد والزجاج أن (مالك) وصف للبنادى المفرد ، لأن هذا الاسم ومعه الميم بمنزلة ، ومعه «يا» ولا يتمتع الصفة مع الميم ، كما لا يتمتع مع الياء

﴿المسألة الثالثة﴾ روى أن النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد أمته ملك فارس والروم فقال المناقون واليهود : هيات هيات من أين لمحمد ملك فارس والروم ، وهم أعز وأمنع من ذلك وروى أنه عليه الصلاة والسلام لما خط الخندق عام الأحزاب ، وقطع لكل عشرة أربعين ذراعا ، وأخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالثل العظیم لم تعمل فيها المعاول ، فوجهوا سلمان الى النبي صلى الله عليه وسلم فخره ، فأخذ المعول من سلمان فلما ضربها ضربة صدعها ، وبرق منها برق أضاء ما بين لابتها كأنه مصباح في جوف ليل مظلم ، فكبر وكبر المسلمون ، وقال عليه السلام وأضأت لي منها قصور الحيرة كأنها أنياب الكلاب» ثم ضرب الثانية فقال : أضأت لي منها القصور الحمر من أرض الروم» ثم ضرب الثالثة فقال «أضأت لي منها قصور صنعاء وأخبرني جبريل عليه السلام أن أمتي ظاهرة على كلها فأبشروا» فقال المناقون : ألا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم أنه يصير من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى ، وأنها تفتح لكم ، وأنتم تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون أن تخرجوا فزلت هذه الآية والله أعلم ، وقال الحسن إن الله تعالى أمر نبيه أن يسأله أن يعطيه ملك فارس والروم ويردذل العرب عليهما ، وأمره بذلك دليل على أنه يستجيب له هذا الدعاء ، وهكذا منازل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذا أمروا بدعاء استجيب دعاؤهم .

﴿المسألة الرابعة﴾ (الملك) هو القدرة . والمالك هو القادر . فقوله (مالك الملك) معناه القادر على القدرة . والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست إلا بأقدار الله تعالى . فهو الذي يقدر كل قادر على مقدوره . ويملك كل مالك مملوكه . قال صاحب الكشاف (مالك الملك) أى يملك جنس الملك فيتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكه . وعلم أنه تعالى لما بين كونه (مالك الملك) على الإطلاق ، فصل بعد ذلك وذكر منه أنواعا خمسة

﴿النوع الأول﴾ قوله تعالى (توثى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) وذكروا فيه

وجوها : الأول : المراد منه : ملك النبوة والرسالة ، كما قال تعالى (فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما) والنبوة أعظم مراتب الملك ، لأن العلماء لهم أمر عظيم على بواطن الخلق والجباية لهم أمر على ظواهر الخلق والأنبياء أمرهم نافذ في البواطن والظواهر ، فأما على البواطن فلا أنه يجب على كل أحد أن يقبل دينهم وشريعتهم ، وأن يعتقد أنه هو الحق ، وأما على الظواهر فلا أنهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ، وما يؤكد هذا التأويل أن بعضهم كان يستبعد أن يجعل الله تعالى بشراً رسولاً فخكى الله عنهم قولهم (أبعث الله بشراً رسولا) وقال الله تعالى (ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) وقوم آخرون جوزوا من الله تعالى أن يرسل رسولا من البشر ، إلا أنهم كانوا يقولون : ان محمدا فقير يتيم ، فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله عنهم أنهم قالوا (لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم) وأما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا وأسلافنا ، وأما قريش فهم ما كانوا أهل النبوة والكتاب فكيف يليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم ؟ وأما المنافقون فكانوا يحسدونه على النبوة ، على ما حكى الله ذلك عنهم في قوله (أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله)

وأيا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى (قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد) أن اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ، ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بأن بين أنه سبحانه هو مالك الملك فيؤتي ملكه من يشاء ، فقال (تَوَتَّى الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءُ) وتنزع الملك من تشاء.

فان قيل : فاذا حملتم قوله (تَوَتَّى الْمَلِكُ مِنْ تَشَاءُ) على إيتاء ملك النبوة ، وجب أن تحملوا قوله (وتنزع الملك من تشاء) على أنه قد يعزل عن النبوة من جعله نبياً ، ومعلوم أن ذلك لا يجوز

قلنا: الجواب من وجهين : الأول : أن الله تعالى إذا جعل النبوة في نسل رجل ، فاذا أخرجه الله من نسله ، وشرف بها إنسانا آخر من غير ذلك النسل ، صح أن يقال انه تعالى نزعهما منهم ، واليهود كانوا معتقدين أن النبوة لا بد وأن تكون في بني إسرائيل ، فلما شرف الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بها ، صح أن يقال: انه ينزع ملك النبوة من بني إسرائيل إلى العرب

(والجواب الثاني) أن يكون المراد من قوله (وتنزع الملك من تشاء) أي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لاعلى معنى أنه يسلبه ذلك بعد أن أعطاه ، ونظيره قوله تعالى (الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور) مع أن هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط ، وقال الله تعالى مخبراً عن الكفار أنهم قالوا للأنبياء عليهم الصلاة والسلام (أو لتعودن في ملتنا) وأولئك الأنبياء

قالوا (وما يكون لنا أن نعمد فيها إلا أن يشاء الله) مع أنهم ما كانوا فيها قط ، فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى (توقى الملك من تشاء) بملك النبوة

(القول الثاني) أن يكون المراد من الملك ، ما يسمى ملكاً في العرف ، وهو عبارة عن مجموع أشياء : أحدها : تكثير المال والجاه ، أما تكثير المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق ، والدور والضياء ، والحرث ، والنسل ، وأما تكثير الجاه فهو أن يكون مهيباً عند الناس ، مقبول القول ، مطاعاً في الخلق ، والثاني : أن يكون بحيث يجب على غيره أن يكون في طاعته ، وتحت أمره ونهيه . والثالث : أن يكون بحيث للنازعه في ملكه أحد . قدر على قهر ذلك المنازع ، وعلى غابته ، ومعلوم أن كل ذلك لا يحصل إلا من الله تعالى ، أما تكثير المال فقد نرى جمعا في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد ، والعناء العظيم قليل من المال ، ونرى الأبله الغافل قد يحصل له من الأموال ما لا يعلم كميته ، وأما الجاه فالأمر أظهر ، فانا رأينا كثيراً من الملوك بذلوا الأموال العظيمة لأجل الجاه ، وكانوا كل يوم أكثر حقارة ومهانة في أعين الرعية ، وقد يكون على العكس من ذلك وهو أن يكون الإنسان معظماً في العقائد مهيباً في القلوب ، ينقاد له الصغير والكبير ، ويتواضع له القاصي والداني . وأما القسم الثاني وهو كونه واجب الطاعة ، فمعلوم أن هذا تشريف يشرف الله تعالى به بعض عباده ، وأما القسم الثالث وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم أن ذلك مما لا يحصل إلا من الله تعالى ، فكم شاهدنا من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله ، وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى من قوله (توقى الملك من تشاء)

واعلم أن للمعتزلة ههنا بحثاً قال الكعبي قوله (توقى الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) ليس على سبيل المختارية ، ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ، ولا ينزعه إلا ممن فسق عن أمره ، ويدل عليه قوله (لا ينال عهدي الظالمين) وقال في حق العبد الصالح (إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم) فجعله سبياً للملك. وقال الجبائي : هذا الحكم مختص بملوك العدل ، فأما ملوك الظلم فلا يجوز أن يكون ملكهم بايأ الله ، وكيف يصح أن يكون ذلك بايأ الله ، وقد ألزمهم أن لا يملكوه ، ومنهم من ذلك فصح بما ذكرنا أن الملوك العادلين هم المختصون بأن الله تعالى آتاهم ذلك الملك ، فأما الظالمون فلا. قالوا : ونظير هذا ما قلناه في الرزق أنه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله عن الانتفاع به ، وأمره بأن يرده على مالكه فكذا ههنا ، قالوا : وأما النزاع فبخلاف ذلك لأنه كما ينزع الملك من الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك ، فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ، ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت ، وإزالة العقل ، وإزالة القوى والقدر والحواس ، ومنها بورود

الهلاك والتلف عن الأموال، ومنها أن يأمر الله تعالى المحق بأن يسلب الملك الذي في يد المتغلب المبطل، ويؤتيه القوة والنصرة، فإذا حاربته المحق وقهره وسلب ملكه، جاز أن يضاف هذا السلب والنزع إليه تعالى، لأنه وقع عن أمره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب

واعلم أن هذا الموضوع مقام بحث مهم، وذلك لأن حصول الملك للظالم، أما أن يقال: إنه وقع لأعن فاعل وإنما حصل بفعل ذلك المتغلب، أو إنما حصل بالاسباب الربانية. والأول نقي للصانع والثاني باطل لأن كل أحد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه، ولا يتيسر له البتة فلم يبق إلا أن يقال بأن ملك الظالمين إنما حصل بإيتاء الله تعالى، وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك أن الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس، وتميل إليه القلوب، ويكون النصر قريناً له والظفر جليساً معه فأينما توجه حصل مقصوده، وقد يكون على الضد من ذلك، ومن تأمل في كيفية أحوال الملوك اضطر إلى العلم بأن ذلك ليس إلا بتقدير الله تعالى، ولذلك قال حكيم الشعراء:

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني بأجل أسباب السماء تعلق  
لكن من رزق الحجاج حرم الغنى ضدان مفترقان أى تفرق  
ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس الليب وطيب عيش الأحمق

﴿والقول الثالث﴾ أن قوله (تؤتى الملك من تشاء) محمول على جميع أنواع الملك فيدخل فيه ملك النبوة، وملك العلم، وملك العقل، والصحة والاخلاق الحسنة. وملك النفاذ والقدرة وملك المحبة، وملك الأموال، وذلك لأن اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز

وأما قوله تعالى ﴿وتعز من تشاء وتذل من تشاء﴾ فاعلم أن العزة قد تكون في الدين، وقد تكون في الدنيا أما في الدين فأشرف أنواع العزة لايمان قال الله تعالى (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) إذا ثبت هذا فنقول: لما كان أعز الأشياء الموجبة للعزة هو الايمان، وأذل الأشياء الموجبة للذل هو الكفر، فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد، لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلاله نفسه بالكفر أعظم من اعزاز الله عبده بكل ما أعزه به. ومن اذلال الله عبده بكل ما أذله به، ولو كان الأمر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف آثم وأكمل من حظ الله تعالى منه، ومعلوم أن ذلك باطل قطعاً فعلنا أن الاعزاز بالايمان والحق ليس إلا من الله. والاذلال بالكفر والباطل ليس إلا من الله وهذا وجه قوى في المسألة. قال القاضي: الاعزاز المضاف إليه تعالى قد يكون في الدين. وقد يكون في الدنيا أما الذي في الدين فهو أن الثواب لا بد وأن يكون مشتملاً

على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة . وأيضاً فإنه تعالى يمدحهم بمزيد اللطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة ، وأما ما يتعلق بالدنيا فباعطاء الأموال الكثيرة من الناطق والصامت وتكثير الحرث وتكثير التناج في الدواب ، والقاء الهيبة في قلوب الخلق . . واعلم أن كلامنا يأبى ذلك لأن كل ما يفعله الله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الإلهية ولخرج عن كونه إلهاً للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات يحفظ إلهية نفسه عن الزوال فأما العبد ، فلما خص نفسه بالإيمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي أعز نفسه فكان اعزازه لنفسه أعظم من اعزاز الله تعالى إياه فعلنا أن هذا الكلام المذكور لازم على القوم .

أما قوله «وتذل من تشاء» فقال الجبائي في تفسيره: انه تعالى إنما يذل أعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل أحداً من أوليائه وإن أقرمهم وأمراضهم وأحوجهم إلى غيرهم ، لأنه تعالى إنما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة ، إما بالثواب ، وإما بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وإن كانا يؤلمان في الحال إلا أنهما لما كانا يستعقبان نفعاً عظيماً لا جرم لا يقال فيهما: انهما تعذيب . قال وإذا وصف الفقر بأنه ذل فعلي وجه المجاز كما سمي الله تعالى لين المؤمنين ذلاً بقوله (أذلة على المؤمنين)

إذا عرفت هذا فنقول : إذلال الله تعالى عبده المبطل إنما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بأن يخذلهم بالحجة والنصرة ، ومنها بأن يجعلهم خولاً لأهل دينه ، ويجعل ما لهم غنيمة لهم ومنها بالعقوبة لهم في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة : ومذهبنا أنه تعالى يعز البعض بالإيمان والمعرفة ، ويذل البعض بالكفر والضلالة ، وأعظم أنواع الاعزاز . والاذلال هو هذا والذي يدل عليه وجوه . الأول : وهو أن عز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل إما أن يكون هو العبد أو الله تعالى والأول باطل ، لأن أحداً لا يختار الكفر لنفسه ، بل إنما يريد الإيمان والمعرفة والهداية فلما أراد العبد الإيمان ولم يحصل له بل حصل له الجهل ، علمنا أن حصوله من الله تعالى لا من العبد . الثاني : وهو أن الجهل الذي يحصل للعبد إما أن يكون بواسطة شبهة وإما أن يقال : يفعله العبد ابتداء ، والأول باطل إذ لو كان كل جهل إنما يحصل بجهل آخر يسبقه ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال ، فبقى أن يقال : تلك الجهات تنتهي إلى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة لكننا نجد من أنفسنا أن العاقل لا يرضى لنفسه أن يصير على الجهل ابتداء من غير موجب فعلنا أن ذلك باذلال الله عبده وبخذلانه إياه . الثالث :



ما بينا أن الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجع ، وذلك المرجح يكون من الله تعالى فإن كان في طرف الخير كان إعزازاً ، وإن كان في طرف الجهل والشر والضلالة كان إذلالاً ، فثبت أن المعز والمذل هو الله تعالى

أما قوله تعالى ﴿يبدك الخير﴾

فاعلم أن المراد من اليد هو القدرة ، والمعنى بقدرتك الخير والألف واللام في الخير يوجبان العموم ، فالمعنى بقدرتك تحصل كل البركات والخيرات ، وأيضاً فقوله (يبدك الخير) يفيد الحصر كأنه قال ابدك الخير لا بيد غيرك ، كما أن قوله تعالى (لكم دينكم ولي دين) أي لكم دينكم أي لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره ، فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على أن جميع الخيرات منه ، وبسكويته وتخليقه وإيجاده وأبداءه . إذا عرفت هذا فنقول : أفضل الخيرات هو الإيمان بالله تعالى ومعرفته ، فوجب أن يكون الخير من تخلق الله تعالى لا من تخلق العبد ، وهذا استدلال ظاهر ومن الأصحاب من زاد في هذا التقرير فقال : كل فاعلين فعل أحدهما أشرف وأفضل من فعل الآخر كان ذلك الفاعل أشرف وأكمل من الآخر ، ولا شك أن الإيمان أفضل من الخير ، ومن كل ماسوى الإيمان فلو كان الإيمان بخلق العبد لا بخلق الله ، لوجب كون العبد زائداً في الخيرية على الله تعالى ، وفي الفضيلة والكمال ، وذلك كفر قبيح فدلّت هذه الآية من هذين الوجهين على أن الإيمان بخلق الله تعالى

فان قيل : فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لأنه تعالى لما قال (يبدك الخير) كان معناه أنه ليس بيدك إلا الخير ، وهذا يقتضى أن لا يكون الكفر والمعصية واقعين بتخلق الله والجواب : أن قوله (يبدك الخير) يفيد أن بيده الخير لا بيد غيره ، وهذا ينافي أن يكون الخير بيد غيره ولكن لا ينافي أن يكون بيده الخير وبيده ماسوى الخير إلا أنه خص الخير بالذكر لأنه الأمر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضى : كل خير حصل من جهة العباد فلو لا أنه تعالى أقدرهم عليه وهداهم إليه لما تمكنوا منه ، فلهذا السبب كان مضافاً إلى الله تعالى إلا أن هذا ضعيف . لأن على هذا التقدير يصير بعض الخير مضافاً إلى الله تعالى ، ويصير أشرف الخيرات مضافاً إلى العبد ، وذلك على خلاف هذا النص

أما قوله ﴿إنك على كل شيء قدير﴾ فهذا كالتأكيّد لما تقدم من كونه مالكا لا يتأملك الملك ونزعه والاعزاز والاذلال

أما قوله تعالى ﴿تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل﴾ ففيه وجهان : الأول أنه يجعل الليل

قصيرا ويجعل ذلك القدر الزائد داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وإنما فعل سبحانه وتعالى ذلك لأنه علق قوام العالم ونظامه بذلك . والثاني : أن المراد هو أنه تعالى يأتي بالليل عقيب النهار ، فيلبس الدنيا ظلمة بعد أن كان فيها ضوء النهار ، ثم يأتي بالنهار عقيب الليل فيلبس الدنيا ضوءه فكان المراد من إيلاج أحدهما في الآخر إيجاد كل واحد منهما عقيب الآخر ، والاول أقرب إلى اللفظ . لأنه إذا كان النهار طويلا فجعل ما نقص منه زيادة في الليل كان ما نقص منه داخلا في الليل

وأما قوله «وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي» ففيه مسائل

(المسألة الأولى) قرأ نافع وحزرة والكسائي (الميت) بالتشديد . والباقون بالتخفيف، وهما لغتان بمعنى واحد ، قال المبرد : أجمع البصريون على أنهما سواء وأنشدوا :

إنما الميت ميت الأحياء

وهو مثل قوله: هين وهين ، ولين ولين ، وقد ذهب ذاهبون إلى أن الميت من قد مات ،

والميت من لم يميت

(المسألة الثانية) ذكر المفسرون فيه وجوها : أحدها : يخرج المؤمن من الكافر كإبراهيم من آزر ، والكافر من المؤمن مثل كنعان من نوح عليه السلام . والثاني : يخرج الطيب من الخبيث وبالعكس . والثالث : يخرج الحيوان من النطفة ، والطير من البيضة وبالعكس . والرابع : يخرج السفينة من الحبة وبالعكس ، والنخلة من النواة وبالعكس ، قال القفال رحمه الله : والكلمة محتملة لكل أما الكفر والإيمان فقال تعالى (أو من كان مينا فأحييناه) يريد كان كافرا فهديناه فجعل الموت كفرا والحياة إيمانا ، وسمى إخراج النبات من الأرض إحياء ، وجعل قبل ذلك ميتة فقال (يحيي الأرض بعد موتها) وقال (فسقناه إلى بلد ميت فأحييناه الأرض بعد موتها) وقال (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم)

أما قوله «وترزق من تشاء بغير حساب» ففيه وجوه : الاول : أنه يعطى من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد ، إذ ليس فوقه ملك يحاسبه بل هو الملك يعطى من يشاء بغير حساب . والثاني : ترزق من تشاء غير مقدور ولا محدود ، بل تبسطه له وتوسع عليه كما يقال: فلان ينفق بغير حساب إذا وصف عطاؤه بالكثرة ، ونظيره قولهم في تكثير مال الإنسان: عنده مال لا يحصى والثالث : ترزق من تشاء بغير حساب . يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب ، وقال بعض من ذهب إلى هذا المعنى: إنك لا ترزق عبادك

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ  
فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى  
اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾

على مقادير أعمالهم والله أعلم

قوله تعالى «لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير»  
في كيفية النظم وجهاً : الأول : أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في تعظيم  
الله تعالى ، ثم ذكر بعده ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس ، لأن كمال الأمر  
ليس إلا في شيئين : التعظيم لأمر الله تعالى ، والشفقة على خلق الله قال (لا يتخذ المؤمنون الكافرين  
أولياء من دون المؤمنين) الثاني : لما بين أنه تعالى مالك الدنيا والآخرة ، بين أنه ينبغي أن تكون  
الرغبة فيما عنده ، وعند أوليائه دون أعدائه

وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب النزول وجوه : الأول : جاء قوم من اليهود إلى قوم من المسلمين  
ليفتنهم عن دينهم فقال رفاعة بن المنذر ، وعبد الرحمن بن جبير ، وسعيد بن خيشمة لأولئك نفر  
من المسلمين : اجتنبوا هؤلاء اليهود ، واحذروا أن يفتنكم عن دينكم فنزلت هذه الآية . والثاني  
قال مقاتل : نزلت في حاطب بن أبي بلتعة وغيره وكانوا يظهرون المودة لكفار مكة فنهاهم الله عنها  
الثالث : في عبد الله بن أبي وأصحابه وكانوا يتولون اليهود والمشركين ويخبرونهم بالأخبار ،  
ويرجون أن يكون لهم الظفر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية . الرابع : أنها  
نزلت في عبادة بن الصامت ، وكان له حلفاء من اليهود ففي يوم الأحزاب قال يابني الله ان معي  
خمسائة من اليهود . وقد رأيت أن يخرجوا معي فنزلت هذه الآية

فان قيل : أنه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) وهذه صفة الكافر

قلنا : معنى الآية فليس من ولاية الله في شيء ، وهذا لا يوجب الكفر في تحريم

موالاة الكافرين

واعلم أنه تعالى أنزل آيات أخر كثيرة في هذا المعنى منها قوله تعالى (لا تتخذوا بطانة من دونكم) وقوله (لا تتحد قوما يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حاد الله ورسوله) وقوله (لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) وقال (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض)

واعلم أن كون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون راضياً بكفره ويتولاه لأجله وهذا ممنوع منه لأن كل من فعل ذلك كان مصوباً له في ذلك الدين ، وتصويب الكفر كفر والرضا بالكفر كفر ، فيستحيل أن يبقى مؤمناً مع كونه بهذه الصفة

فان قيل : أليس أنه تعالى قال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) وهذا لا يوجب الكفر فلا يكون داخلاً تحت هذه الآية ، لأنه تعالى قال (يا أيها الذين آمنوا) فلا بد وأن يكون خطاباً في شيء يبقى المؤمن معه مؤمناً . وثانيها : المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر ، وذلك غير ممنوع منه

(والقسم الثالث) وهو كالتوسط بين القسمين الأولين ، هو أن الموالاة الكفار بمعنى الركون إليهم والمعونة ، والمظاهرة ، والنصرة أما بسبب القرابة أو بسبب المحبة ، مع اعتقاد أن دينه باطل ، فهذا لا يوجب الكفر الا أنه منهي عنه ، لأن الموالاة بهذا المعنى قد تجرّه إلى استحسان طريقته والرضا بدينه ، وذلك يخرجّه عن الاسلام فلا جرم هدد الله تعالى فيه فقال (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء)

فان قيل : لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء بمعنى أن يتولوا دون المؤمنين ، فاما إذا تولوا وتولوا المؤمنين معهم فذلك ليس بمنهي عنه ، وأيضا فقوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء) فيه زيادة مزية لأن الرجل قد يوالى غيره ولا يتخذ مواليا فالنهي عن اتخاذ مواليا لا يوجب النهي عن أصل الموالاة

قلنا : هذان الاحتمالان وان قاما في الآية إلا أن سائر الآيات الدالة على أنه لا يجوز موالاة الكفار دلت على سقوط هذين الاحتمالين

(المسألة الثانية) إنما كسرت الذال من يتخذ لأنها مجزومة للنهي ، وحركت لاجتماع الساكنين قال الزجاج : ولو رفع على الخبر لجاز . ويكون المعنى على الرفع أن من كان مؤمناً فلا ينبغي أن يتخذ الكافر ولياً

واعلم أن معنى النهي ومعنى الخبر يتقاربان لأنه متى كانت صفة المؤمن أن لا يوالى الكافر كان

لا محالة منها عن موالاته الكافر . ومتى كان منها عن ذلك ، كان لا محالة من شأنه وطريقته أن لا يفعل ذلك

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من دون المؤمنين) أى من غير المؤمنين كقوله (وادعوا شهداءكم من دون الله) أى من غير الله . وذلك لأن لفظ دون يختص بالمكان ، تقول : زيد . جلس دون عمرو أى فى مكان أسفل منه ، ثم إن من كان مباينا لغيره فى المكان فهو مغاير له فجعل لفظ دون مستعملا فى معنى غير ، ثم قال تعالى (ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شيء) وفيه حذف ، والمعنى فليس من ولاية الله فى شيء . يقع عليه اسم الولاية يعنى أنه منسلخ من ولاية الله تعالى رأسا ، وهذا أمر معقول فإن موالاته الولي ، وموالاته عدوه ضدان قال الشاعر :

تود عدوى ثم تزعم أنني صديقك ليس النوك عنك بعازب

ويحتمل أن يكون المعنى : فليس من دين الله فى شيء . وهذا أبلغ

ثم قال تعالى «إلا أن تتقوا منهم تقاة» وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الكسائي : تقاة بالامالة ، وقرأ نافع وحمة : بين التفخيم والامالة ، والباقون بالتفخيم ، وقرأ يعقوب تقية وإنما جازت الامالة لتوذن أن الألف من الياء ، وتقاة وزنها فعلة ، نحو تودة وتخمة ، ومن غم فلاجل الحرف المستعلى ، وهو القاف

﴿المسألة الثانية﴾ قال الواحدي : تقيته تقاة ، وتقى وتقية ، وتقوى . فاذا قلت اتقيت كان مصدره الاتقاء ، وإنما قال تتقوا ثم قال تقاة ولم يقل اتقاء لأن تقاة اسم وضع موضع المصدر . كما يقال : جلس جلسة . وركب ركبة ، وقال الله تعالى (فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأها نباتا حسنا) وقال الشاعر :

وبعد عطائك المساة الرتاعا

فاجراه مجرى الاعطاء ، قال : ويجوز أن يجعل تقاة ههنا مثل رماة فيكون حالا مؤكدة

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الحسن أخذ مسيلة الكذاب رجلين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لأحدهما : أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال : نعم نعم نعم . فقال : أفنتشهد أنى رسول الله؟ قال : نعم . وكان مسيلة يزعم أنه رسول بنى حنيفة ، ومحمد رسول قريش ، فتركه ودعا الآخر فقال : أتشهد أن محمدا رسول الله؟ قال : نعم . قال : أفنتشهد أنى رسول الله؟ قال : إنى أصم ثلاثا ، فقدمه وقلته فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم . فقال : أما هذا المقتول فمضى على يمينه وصدقه فهيناه له ، وأما الآخر فقبل رخصة الله فلا تبعه عليه

واعلم أن نظير هذه الآية قوله تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)

(المسألة الرابعة) اعلم أن للثقة أحكاماً كثيرة ونحن نذكر بعضها

(الحكم الأول) أن الثقة إنما تكون إذا كان الرجل في قوم كفار، ويخاف منهم على نفسه وماله فيدارهم باللسان، وذلك بأن لا يظهر العداوة باللسان، بل يجوز أيضاً أن يظهر الكلام الموهم للبهجة والموالة، ولكن بشرط أن يضرر خلافه، وأن يعرض في كل ما يقول، فإن الثقة تأثيرها في الظاهر لا في أحوال القلوب

(الحكم الثاني للثقة) هو أنه لو أفصح بالإيمان والحق حيث يجوز له الثقة كان ذلك أفضل، ودليله ما ذكرناه في قصة مسيلة

(الحكم الثالث للثقة) أنها إنما تجوز فيما يتعلق باظهار الموالة والمعاداة، وقد تجوز أيضاً فيما يتعلق باظهار الدين فأما ما يرجع ضرره إلى الغير كالقتل والزنا وغصب الأموال والشهادة بالزور وقذف المحصنات وإطلاء الكفار على عورات المسلمين، فذلك غير جائز البتة

(الحكم الرابع) ظاهر الآية يدل على أن الثقة إنما تحل مع الكفار الغالبيين إلا أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الحالة بين المسلمين إذا شاكلت الحالة بين المسلمين والمشركون حلت الثقة بحاماة على النفس

(الحكم الخامس) الثقة جائزة لصون النفس، وهى جائزة لصون المال يحتمل أن يحكم فيها بالجواز، لقوله صلى الله عليه وسلم «حرمة مال المسلم كحرمة دمه» ولقوله صلى الله عليه وسلم «من قتل دون ماله فهو شهيد» ولأن الحاجة إلى المال شديدة والماء إذا بيع بالغبن سقط فرض الوضوء، وجاز الاقتصار على التيمم دفعاً لذلك القدر من نقصان المال، فكيف لا يجوز ههنا والله أعلم

(الحكم السادس) قال مجاهد: هذا الحكم كان ثابتاً في أول الإسلام لأجل ضعف المؤمنين فأما بعد قوة دولة الإسلام فلا، وروى عوف عن الحسن: أنه قال الثقة جائزة للمؤمنين إلى يوم القيامة، وهذا القول أولى، لأن دفع الضرر عن النفس واجب بقدر الامكان

ثم قال تعالى «ويحذركم الله نفسه» وفيه قولان: الأول: أن فيه محذوفاً، والتقدير: ويحذركم الله عقاب نفسه، وقال أبو مسلم المعنى (ويحذركم الله نفسه) أن تعصوه فتستحقوا عقابه والفائدة في ذكر النفس أنه لو قال: ويحذركم الله فهذا لا يفيد أن الذى أريد التحذير منه أهو عقاب يصدر من الله أو من غيره، فلما ذكر النفس زال هذا الاشتباه، ومعلوم أن العقاب الصادر

قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلِمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٩﴾

عنه يكون أعظم أنواع العقاب ، لكونه قادرا على مالا نهاية له ، وأنه لا قدرة لأحد على دفعه ومنعه مما أراد

﴿والقول الثاني﴾ أن النفس هنا تعود إلى اتخاذ الأولياء من الكفار ، أى ينهاهم الله عن نفس هذا الفعل

ثم قال ﴿والى الله المصير﴾ والمعنى : ان الله يحذركم عقابه عند مصيركم إلى الله  
قوله تعالى ﴿قل ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الأرض والله على كل شيء قدير﴾

اعلم أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن اتخاذ الكافرين أولياء ظاهرا وباطنا ، واستثنى عنه التقية في الظاهر أتبع ذلك بالوعيد على أن يصير الباطن موافقا للظاهر في وقت التقية ، وذلك لأن من أقدم عند التقية على إظهار الموالاتة ، فقد يصير اقدامه على ذلك الفعل بحسب الظاهر سببا لحصول تلك الموالاتة في الباطن . فلا جرم بين تعالى أنه عالم بالباطن كعلمه بالظواهر ، فيعلم العبد أنه لا بد أن يجازيه على كل ما عزم عليه في قلبه وفي الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ هذه الآية جملة شرطية فقوله (ان تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه) شرط وقوله (يعلمه الله) جزاء ولا شك أن الجزاء مترتب على الشرط متأخر عنه ، فهذا يقتضى حدوث علم الله تعالى

والجواب : أن تعلق علم الله تعالى بأنه حصل الآن لا يحصل إلا عند حصوله الآن ، ثم ان هذا التبدل والتجدد انما وقع في النسب والاضافات والتعليقات ، لافى حقيقة العلم ، وهذه المسألة لها غور عظيم وهى المذكورة في علم الكلام

﴿السؤال الثاني﴾ محل البواعث والضمائر هو القلب ، فلم قال (ان تخفوا ما في صدوركم) ولم يقل ان تخفوا ما في قلوبكم ؟

الجواب : لأن القلب في الصدر ، فجاز اقامة الصدر مقام القلب كما قال (يوسوس في صدور الناس) وقال (فانها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى في الصدور)



يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ «٣٠»

﴿السؤال الثالث﴾ ان كانت هذه الآية وعيداً على كل ما يخطر بالبال فهو تكليف ما لا يطاق  
الجواب : ذكرنا تفصيل هذا الكلام في آخر سورة البقرة في قوله (لله ما في السماوات وما في الأرض وان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله)  
ثم قال تعالى ﴿ويعلم ما في السماوات وما في الأرض﴾

واعلم أنه رفع على الاستئناف ، وهو كقوله (قاتلوهم يعذبهم الله) جزم الأفاعيل ، ثم قال (ويتوب الله) فرغ ، ومثله قوله (فان يشأ الله يختم على قلبك ، ويمح الله الباطل) رفعا ، وفي قوله (ويعلم ما في السماوات وما في الأرض) غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيء فيهما فكيف يخفى عليه الضمير

ثم قال تعالى ﴿والله على كل شيء قدير﴾ أماما للتحذير ، وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالماً بما في قلبه ، وكان عالماً بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ، ثم بين أنه قادر على جميع المقدورات ، فكان لا محالة قادراً على إيصال حق كل أحد إليه ، فيكون في هذا تمام الوعد والوعيد ، والترغيب والترهيب .

قوله تعالى ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد﴾

اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب ، ومن تمام الكلام الذي تقدم ، وفيه مسائل  
﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا في العامل في قوله (يوم) وجوهاً الأولى : قال ابن الأنباري : اليوم متعلق بالمصير والتقدير : وإلى الله المصير يوم تجد . الثاني : العامل فيه قوله (ويحذركم الله نفسه) في الآية السابقة ، كأنه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم . الثالث : العامل فيه قوله (والله على كل شيء قدير) أي قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً ، وخص هذا اليوم بالذكر ، وان كان غيره من الأيام بمنزلة في قدرة الله تعالى تفضيلاً له لعظم شأنه . كقوله (مالك يوم الدين) الرابع : أن العامل فيه قوله (تود) والمعنى : تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم . الخامس : يجوز أن يكون متصبا بمضمر ، والتقدير : واذكر يوم تجد كل نفس

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم أن العمل عرض لا يبق ، ولا يمكن وجدانه يوم القيامة ، فلا بد فيه من التأويل وهو من وجهين : الأول : أنه يجد صحائف الأعمال ، وهو قوله تعالى (أنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون) وقال (فينبئهم بما عملوا أحصاه الله ونسوه) والثاني : أنه يجد جزاء الأعمال وقوله تعالى (محضرا) يحتمل أن يكون المراد أن تلك الصحائف تكون محضرة يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون المعنى : أن جزاء العمل يكون محضرا ، كقوله (ووجدوا ما عملوا حاضرا) وعلى كلا الوجهين ، فالترغيب والترهيب حاصلان

أما قوله ﴿وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا﴾ ففيه مسألان  
 ﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدي : لا يظهر أن يجعل «ما» ههنا بمنزلة الذي ، ويكون «عملت» صلة لها ، ويكون معطوفا على «ما» الأول ، ولا يجوز أن تكون «ما» شرطية ، والا كان يلزم أن ينصب «تود» أو يخفضه ، ولم يقرأ أحد إلا بالرفع ، فكان هذا دليلا على أن «ما» ههنا بمعنى الذي فان قيل : فهل يصح أن تكون شرطية على قراءة عبد الله «ودت» قلنا : لا كلام في صحته لكن الحمل على الابتداء والخبر أوقع ، لأنه حكاية حال الكافر في ذلك اليوم ، وأكثر موافقة للقراءة المشهورة

﴿المسألة الثانية﴾ الواو في قوله (وما عملت من سوء) فيه قولان : الأول : وهو قول أبي مسلم الاصفهاني : الواو واو العطف . والتقدير : تجد ما عملت من خير وما عملت من سوء ، وأما قوله (تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا) ففيه وجهان : الأول : أنه صفة للسوء . والتقدير : وما عملت من سوء الذي تود أن يعبد ما بينها وبينه ، والثاني : أن يكون حالا . والتقدير : يوم تجد ما عملت من سوء محضراً حال ما تود بعده عنها

﴿والقول الثاني﴾ أن الواو للاستئناف ، وعلى هذا القول لا تكون الآية دليلا على القطع بوعيد المذنبين ، وموضع الكرم والالطف هذا ، وذلك لأنه نص في جانب الثواب على كونه محضراً وأما في جانب العقاب فلم ينص على الحضور ، بل ذكر أنهم يودون الفرار منه ، والبعد عنه ، وذلك ينبه على أن جانب الوعد أولى بالوقوع من جانب الوعيد

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمدة» الغاية التي ينتهي إليها ، ونظيره قوله تعالى (ياليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين)

واعلم أن المراد من هذا التمني معلوم ، سواء حملنا لفظ الأمدة على الزمان أو على المكان ، إذ المقصود تمنى بعده ، ثم قال (ويحذركم الله نفسه) وهو لتأكيد الوعيد ، ثم قال (والله رؤوف بالعباد)

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ

غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

وفيه وجوه : الأول : أنه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه ، وعرفهم كماله وقدرته ، وأنه يهمل ولا يهمل ، ورغبهم في استيجاب رحمته ، وحذرهم من استحقاق غضبه ، قال الحسن : ومن رآفته بهم أن حذرهم نفسه . الثاني : أنه رؤف بالعباد حيث أمهلهم للتوبة والتدارك والتلافي . الثالث : أنه لما قال (ويحذركم الله نفسه) وهو للوعيد ، أتبعه بقوله (والله رؤف بالعباد) وهو للوعد ، ليعلم العبد أن وعده ورحمته ، غالب على وعيده وسخطه ، والرابع : وهو أن لفظ العباد في القرآن مختص ، قال تعالى (وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا) وقال تعالى (عينا يشرب بها عباد الله) فكان المعنى أنه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر وعد أهل الطاعة ، فقال (والله رؤف بالعباد) أي كما هو منتقم من الفساق ، فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين

قوله تعالى ﴿قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ

غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

اعلم أنه تعالى لما دعا القوم إلى الإيمان به ، والإيمان برسله على سبيل التهديد والوعيد ، دعاهم إلى ذلك من طريق آخر ، وهو أن اليهود كانوا يقولون : نحن أبناء الله وأحباؤه فنزلت هذه الآية ، ويروى أنه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون للأصنام فقال «يا معشر قريش والله لقد خالفتُم ملة إبراهيم ، فقالت قريش : إنما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا إلى الله زلفى ، فنزلت هذه الآية ، ويروى أن النصارى قالوا : إنما نعظم المسيح حبا لله . فنزلت هذه الآية ، وبالجملة فكل واحد من فرق العقلاء يدعى أنه يحب الله ، ويطلب رضاه وطاعته فقال لرسوله صلى الله عليه وسلم (قل إن كنتم صادقين في ادعاء حجة الله تعالى فكونوا متقادين لأوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام أن من كان محبا لله تعالى ، لا بد وأن يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه ، وإذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وجبت متابعتة ، فإن لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على أن تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) أما الكلام المستقصى في المحبة ، فقد تقدم في تفسير قوله تعالى (والذين

آمنوا أشد حبا لله) والمتكلمون مصرون على أن محبة الله تعالى عبارة عن محبة إعظامه واجلاله ، أو محبة طاعته ، أو محبة ثوابه ، قالوا: لأن المحبة من جنس الارادة ، والارادة لا تعلق لها إلا بالحوادث وإلا بالمنافع .

واعلم أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه لا يمكن أن يقال في كل شيء انه إنما كان محبوبا لأجل معنى آخر وإلا لزم التسلسل والدور ، فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا بالذات ، كما أنا نعلم أن اللذة محبوبة لذاتها ، فكذلك نعلم أن الكمال محبوب لذاته ، وكذلك أنا إذا سمعنا أخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما . مع أنا نقطع بأنه لا فائدة لنا في ذلك الميل . بل ربما نعتقد أن تلك المحبة معصية لا يجوز لنا أن نصر عليها ، فعلينا أن الكمال محبوب لذاته ، كما أن اللذة محبوبة لذاتها ، وكال الكمال لله سبحانه وتعالى ، فكان ذلك يقتضى كونه محبوبا لذاته من ذاته ، ومن المقربين عنده الذين تجلى لهم أثر من آثار كماله وجلاله . قال المتكلمون : وأما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا اليه

(المسألة الثانية) القوم كانوا يدعون أنهم كانوا محبين لله تعالى ، وكانوا يظهرن الرغبة في أن يحبهم الله تعالى ، والآية مشتتة على أن الالزام من وجهين . أحدهما : إن كنتم تحبون الله فاتبعوني لأن المعجزات دلت على أنه تعالى أوجب عليكم متابعتي . الثاني : ان كنتم تحبون أن يحبكم الله فاتبعوني لأنكم اذا اتبعتموني فقد أطعتم الله ، والله تعالى يحب كل من أطاعه . وأيضا فليس في متابعتي إلا أنى دعوتكم إلى طاعة الله تعالى وتعظيمه ، وترك تعظيم غيره ، ومن أحب الله كان راغبا فيه ، لأن المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب ، والاعراض بالكلية عن غير المحبوب .

(المسألة الثالثة) خاض صاحب الكشف في هذا المقام في الطعن في أولياء الله تعالى ، وكتب ههنا ما لا يليق بالعاقل أن يكتب مثله في كتب الفحش . فبأنه اجتراً على الطعن في أولياء الله تعالى ، فكيف اجتراً على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى ، نسأل الله العصمة والهداية ، ثم قال تعالى (ويغفر لكم ذنوبكم) والمراد من محبة الله تعالى له إعطاؤه الثواب ، ومن غفران ذنبه إزالة العقاب ، وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل . ثم قال (والله غفور رحيم) يعنى غفور في الدنيا يستر على العبد أنواع المعاصي رحيم ، في الآخرة بفضله وكرمه

قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ «٢٢»  
 إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ «٢٣»  
 ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ «٢٤»

قوله تعالى ﴿قل أطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين﴾  
 يروى أنه لما نزل قوله (قل إن كنتم تحبون الله) الآية قال عبد الله بن أبي: ان محمداً يجعل طاعته كطاعة الله ، ويأمرنا أن نجه كما أحبت النصارى عيسى ، فنزلت هذه الآية ، وتحقيق الكلام أن الآية الأولى لما اقتضت وجوب متابعتها ، ثم ان المناق ألقى شبهة في الدين ، وهى أن محمداً يدعى لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ، ذكر الله تعالى هذه الآية إزالة لتلك الشبهة ، فقال (قل أطيعوا الله والرسول) يعنى انما أوجب الله عليكم متابعتى لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكونى رسولا من عند الله ، ولما كان مبلغ التكليف عن الله هو الرسول : لزم أن تكون طاعته واجبة فكان إيجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التى ألقاها المناق في الدين ؛ ثم قال تعالى (فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين) يعنى : ان أعرضوا فانه لا يحصل لهم محبة الله ، لأنه تعالى انما أوجب الثناء والمدح لمن أطاعه ، ومن كفر استوجب الذم والاهانة ، وذلك ضد المحبة والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضهم بعض والله سميع عالم﴾

اعلم أنه تعالى لما بين أن محبته لا تتم إلا بمتابعة الرسل . بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال (ان الله اصطفى آدم) وفي الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن المخلوقات على قسمين : المكلف وغير المكلف ، واتفقوا على أن المكلف أفضل من غير المكلف ، واتفقوا على أن أصناف المكلفين أربعة : الملائكة ، والانس ، والجن ، والشياطين . أما الملائكة فقد روى في الأخبار أن الله تعالى خلقهم من الریح ، ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك . فالأول : أنهم لهذا السبب قدروا على الطيران على أسرع الوجوه والثانى : لهذا السبب قدروا على حمل العرش . لأن الریح تقوم بحمل الأشياء . الثالث : لهذا السبب

سمو اروحانيين ، وجاء في رواية أخرى أنهم خلقوا من النور ، ولهذا صفت وأخلصت لله تعالى ، والأولى أن يجمع بين القولين فنقول : أبدانهم من الريح وأرواحهم من النور ، فهؤلاء هم سكان عالم السماوات ، أما الشياطين فهم كفرة ، أما إبليس فكفره ظاهر لقوله تعالى (وكان من الكافرين) وأما سائر الشياطين فهم أيضا كفرة ، بدليل قوله تعالى (وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وان أطعتموهم انكم لمشركون) ومن خواص الشياطين أنهم بأسرهم أعداء للبشر ، قال تعالى (ففسق عن أمر ربه أفتتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو) وقال (وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن) ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار ، قال الله تعالى حكاية عن إبليس (خلقتني من نار وخلقته من طين) وقال (والجان خلقناه من قبل من نار السموم) فأما الجن فهم كافر ومنهم مؤمن ، قال تعالى (وانا منا المسلمون ومنا االفاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا) وأما الانس فلا شك أن لهم والداهو والدم الأول ، وإلا لذهب إلى ما لانهاية والقرآن دل على أن ذلك الأول هو آدم صلى الله عليه وسلم على ما قال تعالى في هذه السورة (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها)

إذا عرفت هذا فنقول : اتفق العلماء على أن البشر أفضل من الجن والشياطين ، واختلفوا في أن البشر أفضل أم الملائكة ، وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى (اسجدوا لآدم فسجدوا) والقائلون بأن البشر أفضل تمسكوا بهذه الآية ، وذلك لأن الاصطفاء يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة ، فلما بين تعالى أنه اصطفى آدم وأولاده من الأنبياء على كل العالمين وجب أن يكونوا أفضل من الملائكة لكونهم من العالمين

فان قيل : ان حملنا هذه الآية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين أدى إلى التناقض لأن الجمع الكثير إذا وصفوا بأن كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من كل العالمين يلزم كون كل واحد منهم أفضل من الآخر وذلك محال ، ولو حملناه على كونه أفضل عالمي زمانه أو عالمي جنسه لم يلزم التناقض ، فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وأيضا قال تعالى في صفة نبي اسرائيل (واني فضلتكم على العالمين) ولا يلزم كونهم أفضل من محمد صلى الله عليه وسلم بل قلنا : المراد به عالمو زمان كل واحد منهم ، فكذا ههنا ، والجواب ظاهر في قوله (اصطفى آدم على العالمين) يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه ، فيندرج فيه الملك ، غاية ما في هذا الباب أنه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه ، فلا يجوز أن تتركه في سائر الصور من غير دليل

(المسألة الثانية) «اصطفى» في اللغة اختار ، فعنى : اصطفاهم . أى جعلهم صفوة خلقه ، تمثيلا  
بما يشاهد من الشيء الذى يصنى وينقى من الكدورة ، ويقال على ثلاثة أوجه : صفوة ، و صفوة  
وصفوة ، ونظير هذه الآية قوله لموسى (انى اصطفتك على الناس برسالتي) وقال فى ابراهيم واسحق  
ويعقوب وانهم عندنا لمن المصطفين الأخيار)

إذا عرفت هذا فنقول : فى الآية قولان : الأول : المعنى أن الله اصطفى دين آدم ودين نوح  
فيكون الاصطفاء راجعا إلى دينهم وشرعهم وملتهم . ويكون هذا المعنى على تقدير حذف المضاف  
والثانى : أن يكون المعنى : ان الله اصطفاهم ، أى صفاهم من الصفات الذميمة ، وزينهم بالخصال  
الحيدة . وهذا القول أولى لوجهين : أحدهما : أنا لا نحتاج فيه إلى الاضمار . والثانى : أنه موافق لقوله  
تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وذكر الحليمى فى كتاب المنهاج أن الأنبياء عليهم الصلاة  
والسلام لابد وأن يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسدية ، والقوى الروحانية ، أما القوى  
الجسدية ، فهى اما مدركة ، واما محركة

(أما المدركة) فهى إما الحواس الظاهرة ، واما الحواس الباطنة ، أما الحواس الظاهرة فهى  
خمسة : أحدها : القوة الباصرة . ولقد كان الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصاً بكمال هذه الصفة  
ويدل عليه وجهان : الأول : قوله صلى الله عليه وسلم «زويتلى الأرض فأريت مشارقها ومغاربها»  
والثانى : قوله صلى الله عليه وسلم «أقيموا صفوفكم وتراصوا فانى أراكم من وراء ظهري» ونظير  
هذه القوة ما حصل لابراهيم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت  
السموات والأرض) ذكروا فى تفسيره أنه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الأعلى  
والأسفل قال الحليمى رحمه الله : وهذا غير مستبعد لأن البصراء يتفاوتون فروى أن رزقاء اليمامة كانت  
تبصر الشيء من مسيرة ثلاثة أيام . فلا يبعد أن يكون بصر النبي صلى الله عليه وسلم أقوى من بصرها  
وثانيها : القوة السامعة ، وكان صلى الله عليه وسلم أقوى الناس فى هذه القوة . ويدل عليه وجهان :  
أحدهما : قوله صلى الله عليه وسلم «أطت السماء وحق لها أن تظ مافيها» وضع قدم إلا وفيه  
ملك ساجد لله تعالى» فسمع أطيط السماء . والثانى : أنه سمع دويبا وذكر أنه هوى صخرة قذفت فى  
جهنم فلم تبلغ قعرها إلى الآن . قال الحليمى : ولا سبيل للفلاسفة إلى استبعاد هذا . فانهم زعموا  
أن فيثاغورث راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ، ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام فى قصة  
النمل (قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم) فأنه تعالى أسمع سليمان كلام النمل وأوقفه على معناه  
وهذا داخل أيضا فى باب تقوية الفهم . وكان ذلك حاصلًا لمحمد صلى الله عليه وسلم حين تكلم مع



الذئب ومع البعير . وثالثها : تقوية قوة الشم ، كما في حق يعقوب عليه السلام ، فان يوسف عليه السلام لما أمر بحمل قيضه اليه والقائه على وجهه ، فلما فصلت العير قال يعقوب (انى لأجد ريح يوسف) فأحس بها من مسيرة أيام . ورابعها : تقوية قوة الذوق ، كما في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال «ان هذا الذراع يخبرنى أنه مسموم» وخامسها : تقوية القوة اللامسة كما في حق الخليل حيث جعل الله تعالى النار بردا وسلاما عليه ، فكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة ، وأما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ ، قال تعالى (ستقرئك فلا تنسى) ومنها قوة الذكاء ، قال على عليه السلام «علينى رسول الله صلى الله عليه وسلم ألف باب من العلم واستنبطت من كل باب ألف باب» فاذا كان حال الولي هكذا ، فكيف حال النبي صلى الله عليه وسلم

﴿وأما القوى المحركة﴾ فنزل عروج النبي صلى الله عليه وسلم إلى المعراج ، وعروج عيسى حيا إلى السماء ، ورفع إدريس والياس على ما وردت به الأخبار ، وقال الله تعالى (قال الذى عنده علم من الكتاب أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك)

﴿وأما القوى الروحانية العقلية﴾ فلا بد وأن تكون في غاية الكمال ، ونهاية الصفاء . واعلم أن تمام الكلام في هذا الباب أن النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ، ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء ، والفطنة ، والحرية ، والاستعلاء ، والترفع عن الجسمانيات والشهوات ، فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف ، وكان البدن في غاية النقاء والطهارة ، كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لأنها جارية مجرى أنوار فائضة من جوهر الروح ، واصلة إلى البدن ، ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال : كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء

إذا عرفت هذا فقوله (ان الله اصطفى آدم ونوحا) معناه : ان الله تعالى اصطفى آدم اما من سكان العالم السفلى على قول من يقول : الملك أفضل من البشر . أو من سكان العالم العلوى على قول من يقول : البشر أشرف المخلوقات ، ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من أولاد آدم عليه السلام ، هم شيث وأولاده ، إلى إدريس ، ثم إلى نوح ، ثم إلى ابراهيم ، ثم حصل من ابراهيم شعبتان : اسمعيل واسحق . فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وجعل إسحق مبدأ لشعبتين : يعقوب ويعصو ، فوضع النبوة في نسل يعقوب . ووضع الملك في نسل يعصو ، واستمر ذلك إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم . فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك إلى محمد صلى الله عليه وسلم . وبقي أعنى الدين والملك

لأتباعه إلى قيام القيامة ، ومن تأمل في هذا الباب وصل إلى أسرار عجيبة  
 ﴿المسألة الثالثة﴾ من الناس من قال : المراد بآل ابراهيم المؤمنون ، كما في قوله (أدخلوا آل  
 فرعون) والصحيح أن المراد بهم الأولاد ، وهم المراد بقوله تعالى (أني جاعلك للناس إماما قال  
 ومن ذريتي قال لا ينال عهدى الظالمين) وأما آل عمران فهو عمران بن قاهث بن لاوى بن يعقوب بن  
 اسحق بن ابراهيم ، فيكون المراد من آل عمران موسى وهرون وأتباعهما من الأنبياء ، ومنهم  
 من قال : بل المراد : عمران بن ماثان والدمريم ، وكان هو من نسل سليمان بن داود بن ايشا ،  
 وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم الصلاة والسلام ، قالوا : وبين  
 العمرانين ألف وثمانمائة سنة ، واحتج من قال بهذا القول على صحته بأمر : أحدها : أن  
 المذكور عقيب قوله (وآل عمران على العالمين) هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام  
 من قبل الأم ، فكان صرف الكلام إليه أولى . وثانيها : أن المقصود من الكلام أن  
 النصارى كانوا يحتجون على إلهية عيسى بالخوارق التي ظهرت على يديه ، فأنه تعالى يقول :  
 إنما ظهرت على يده إكراما من الله تعالى إياه بها ، وذلك لأنه تعالى اصطفاه على العالمين  
 وخصه بالكرامات العظيمة ، فكان حمل هذا الكلام على عمران بن ماثان أولى في هذا المقام  
 من حمله على عمران والد موسى وهرون . وثالثها : أن هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله تعالى  
 (وجعلناها وابنها آية للعالمين) واعلم أن هذه الوجوه ليست دلائل قوية ، بل هي أمور ظنية ،  
 وأصل الاحتمال قائم

أما قوله تعالى ﴿ذرية بعضها من بعض﴾ ففيه مسألان  
 ﴿المسألة الأولى﴾ في نصب قوله (ذرية) وجهان : الأول : أنه بدل من آل ابراهيم . والثاني :  
 أن يكون نصبا على الحال . أى اصطفاهم في حال كون بعضهم من بعض  
 ﴿المسألة الثانية﴾ في تأويل الآية وجوه : الأول : ذرية بعضها من بعض في التوحيد والاخلاص  
 والطاعة ، ونظيره قوله تعالى (المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض) وذلك بسبب اشتراكهم في  
 النفاق . والثاني : ذرية بعضها من بعض بمعنى أن غير آدم عليه السلام كانوا متولدين من آدم عليه  
 السلام ، ويكون المراد بالذرية من سوى آدم

أما قوله تعالى ﴿والله سميع عليم﴾ فقال القفال : المعنى والله سميع لأقوال العباد ، عليهم بضماء ثم  
 وأفعالهم ، وإنما يصطفى من خلقه من يعلم استقامته قولاً وفعلًا ، ونظيره قوله تعالى (الله أعلم حيث

إِذْ قَالَتْ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي  
 إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَٱللَّهُ  
 أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَئِنَّ الذَّكَرَ لَأَكْرَهُ لَأُنْثَىٰ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ  
 وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ﴿٣٦﴾ فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا  
 وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَأْمُرُكُمْ أَنِي  
 لَكَ هَذَا قَالَ هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٣٧﴾

يجعل رسالاته وقوله (لأنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورها وكانوا لنا خاشعين) وفيه وجه آخر: وهو أن اليهود كانوا يقولون: نحن من ولد إبراهيم ومن آل عمران، فنحن أبناء الله وأحباؤه، والنصارى كانوا يقولون: المسيح ابن الله، وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل، إلا أنه لتطبيب قلوب العوام بقى مصرا عليه، فالله تعالى كأنه يقول: والله سميع لهذه الأقوال الباطلة منكم، علم بأغراضكم الفاسدة من هذه الأقوال فيجازيكم عليها، فكان أول الآية بيانا لشرف الأنبياء والرسل، وآخرها تهديدا لمؤلا الكاذبين الذين يزعمون أنهم مستقرون على أديانهم واعلم أنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية فصصا كثيرة:

### فالقصة الاولى

واقعة حنة أم مريم عليهما السلام

قوله تعالى ﴿إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم﴾ فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأُنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو

من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب ﴿  
وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في موضع «إذ» من الاعراب أقوال: الأول: قال أبو عبيدة: إنها زائدة لغوا، والمعنى: قالت امرأة عمران، ولا موضع لها من الاعراب. قال الزجاج: لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئاً، لأنه لا يجوز إلغاء حرف من كتاب الله تعالى، ولا يجوز حذف حرف من كتاب الله تعالى من غير ضرورة. والثاني: قال الأخفش والمبرد: التقدير: (أذكر إذ قالت امرأة عمران) ومثله في كتاب الله تعالى كثير. الثالث: قال الزجاج: التقدير: واصطفي آل عمران على العالمين، إذ قالت امرأة عمران، وطعن ابن الأنباري فيه وقال: إن الله تعالى قرن اصطفا آل عمران باصطفاء آدم ونوح، ولما كان اصطفاؤه تعالى آدم ونوحاً قبل قول امرأة عمران، استحال أن يقال: إن هذا الاصطفاء مقيد بذلك الوقت الذي قالت امرأة عمران هذا الكلام فيه ويمكن أن يجاب عنه بأن أثر اصطفا كل واحد إنما يظهر عند وجوده، وظهور طاعته، فجاز أن يقال: إن الله اصطفي آدم عند وجوده، ونوحاً عند وجوده، وآل عمران عندما قالت امرأة عمران هذا الكلام. الرابع: قال بعضهم: هذا متعلق بما قبله، والتقدير: والله سمع عليم إذ قالت امرأة عمران هذا القول، فإن قيل: إن الله سمع عليم قبل أن قالت المرأة هذا القول. فما معنى هذا التقيد؟ قلنا: إن سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام، وعليه تعالى بأنها تذكر ذلك مقيد بذكرها لذلك، والتغير في العلم والسمع إنما يقع في النسب والمتعلقات

﴿المسألة الثانية﴾ أن زكريا بن أذن، وعمران بن ماثان، كانا في عصر واحد، وامرأة عمران حنة بنت فاقوذ، وقد تزوج زكريا بابنته إيشاع أخت مريم، وكان يحيى وعيسى عليهما السلام ابني خالة، ثم في كيفية هذا النذر روايات: الأولى: قال عكرمة: أنها كانت عاقراً لا تلد، وكانت تغبط النساء بالأولاد، ثم قالت: اللهم إن لك على نذرا إن رزقتني ولداً أن أتصدق به على بيت المقدس ليكون من سدته

﴿والرواية الثانية﴾ قال محمد بن إسحق: إن أم مريم ما كان يحصل لها ولد حتى شاخت، وكانت يوماً في ظل شجرة فرأت طائراً يطعم فرخاً له فتحركت نفسها للولد، فدعت ربها أن يهب لها ولداً لحملت بمريم، وهلك عمران، فلما عرفت جعلته لله محرراً، أي خادماً للمسجد، قال الحسن البصري: أنها إنما فعلت ذلك بالهام من الله، ولولاه ما فعلت كما رأى إبراهيم ذبح ابنه في المنام، فعلم أن ذلك أمر من الله وإن لم يكن عن وحى، وكما ألهم الله أم موسى فقذفته في اليم وليس بوحي

(المسألة الثالثة) المحرر الذي يجعل حراً خالصاً ، يقال : حررت العبد إذا خلصته عن الرق ، وحررت الكتاب إذا أصلحته . وخلصته فلم تبق فيه شيئاً من وجوه الغلط . ورجل حر إذا كان خالصاً لنفسه ليس لأحد عليه تعلق ، والطين الحر الخالص عن الرمل والحجارة والحماة والعيوب أما التفسير فقيل مخلصاً للعبادة ، عن الشعبي ، وقيل : خادماً للبيعة ، وقيل عتقاً من أمر الدنيا لطاعة الله ، وقيل : خادماً لمن يدرس الكتاب ، ويعلم في البيع ، والمعنى أنها نذرت أن تجعل ذلك الولد وقفاً على طاعة الله ، قال الأصم : لم يكن لبني إسرائيل غنيمة ولا سبي ، فكان تحريرهم جعلهم أولادهم على الصفة التي ذكرنا . وذلك لأنه كان الأمر في دينهم أن الولد إذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الأبوين ، فكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الاتقاع . ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وطاعة الله تعالى . وقيل : كان المحرر يجعل في الكنيسة يقوم بخدمتها حتى يبلغ الحلم ، ثم يخير بين المقام والذهاب ، فإن أبى المقام وأراد أن يذهب ذهب ، وإن اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ، ولم يكن نبي إلا ومن نسله محرر في بيت المقدس

(المسألة الرابعة) هذا التحرير لم يكن جائزاً إلا في الغلبان ، أما الجارية فكانت لاتصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والأذى ، ثم إن حنة نذرت مطلقاً إما لأنها بنت الأمر على التقدير ، أو لأنها جعلت ذلك النذر وسيلة إلى طلب الذكر

(المسألة الخامسة) في انتصاب قوله (محرراً) وجهان : الأول : أنه نصب على الحال من «ما» وتقديره : نذرت لك الذي في بطنى محرراً . والثاني : وهو قول ابن قتيبة أن المعنى نذرت لك أن أجعل ما في بطنى محرراً ، ثم قال الله تعالى حاكياً عنها (فتقبل مني إنك أنت السميع العليم) التقبل : أخذ الشيء على الرضا . قال الواحدي : وأصله من المقابلة ، لأنه يقابل بالجزاء ، وهذا كلام من لا يريد بما فعله إلا الطلب لرضا الله تعالى ، والاختصاص في عبادته ، ثم قالت (إنك أنت السميع العليم) والمعنى : أنك أنت السميع لتضرعي ودعائي وندائي العليم بما في ضميري وقلبي ونيتي

واعلم أن هذا النوع من النذر كان في شرع بني إسرائيل وغير موجود في شرعنا ، والشرائع لا يمتنع اختلافها في مثل هذه الأحكام . قال تعالى (فلبا وضعتها) واعلم أن هذا الضمير إما أن يكون عائداً إلى الأنثى التي كانت في بطنها وكان عالماً بأنها كانت أنثى ، أو يقال : إنها عادت إلى النفس والنسمة أو يقال : عادت إلى المنذورة ثم قال تعالى (قالت رب اني وضعتها أنثى) واعلم أن الفائدة في هذا الكلام أنه تقدم منها النذر في تحرير ما في بطنها ، وكان الغالب على ظنها أنه ذكر ، فلم تشترط ذلك في كلامها ، وكانت العادة عندهم أن الذي يححر ويفرغ لخدمة المسجد وطاعة الله هو الذكر دون

الآثي، فقالت (رب إني وضعتها أنثى) خائفة أن نذر هالم يقع الموقع الذي يعتد به ومعتدرة من إطلاقها النذر المتقدم فذكرت ذلك لاعلى سبيل الاعلام لله تعالى، تعالى الله عن أن يحتاج إلى إعلامها . بل ذكرت ذلك على سبيل الاعتذار

ثم قال الله تعالى ﴿والله أعلم بما وضعت﴾ قرأ أبو بكر عن عاصم وابن عامر (وضعت) برفع التاء على تقدير أنها حكاية كلامها ، والفائدة في هذا الكلام أنها لما قالت (إني وضعتها أنثى) خافت أن يظن بها أنها تخبر الله تعالى ، فأزالت الشبهة بقولها (والله أعلم بما وضعت) وثبت أنها إنما قالت ذلك للاعتذار لا للاعلام ، والباقون بالجزم على أنه كلام الله ، وعلى هذه القراءة يكون المعنى أنه تعالى قال : والله أعلم بما وضعت تعظيماً لولدها ، وتجيلاً لها بقدر ذلك الولد ، ومعناه والله أعلم بالشيء الذي وضعت وبما علق به من عظام الأمور ، وأن يجعله وولده آية للعالمين ، وهى جاهلة بذلك لا تعلم منه شيئاً ، فلذلك تحسرت ، وفى قراءة ابن عباس (والله أعلم بما وضعت) على خطاب الله لها ، أى : أنك لا تعلين قدر هذا الموهوب والله هو العالم بما فيه من العجائب والآيات .

ثم قال تعالى حكاية عنها ﴿وليس الذكر كالأنثى﴾ وفيه قولان : الأول : أن مرادها تفضيل الولد الذكر على الأنثى ، وسبب هذا التفضيل من وجوه : أحدها : أن شرعهم أنه لا يجوز تحرير الذكور دون الاناث : والثاني : أن الذكر يصح أن يستمر على خدمة موضع العبادة ، ولا يصح ذلك فى الأنثى لمكان الحيض وسائر عوارض النسوان . والثالث : الذكر يصلح لقوته وشدة للخدمة دون الأنثى فانها ضعيفة لا تقوى على الخدمة . والرابع : أن الذكر لا يلحقه عيب فى الخدمة والاختلاط بالناس وليس كذلك الأنثى . والخامس : أن الذكر لا يلحقه من التهمة عند الاختلاط ما يلحق الأنثى فهذه الوجوه تقتضى فضل الذكر على الأنثى فى هذا المعنى

﴿والقول الثانى﴾ أن المقصود من هذا الكلام ترجيح هذه الأنثى على الذكر ، كأنها قالت الذكر مطلوبى وهذه الأنثى موهوبة الله تعالى ، وليس الذكر الذى يكون مطلوبى كالأنثى التى هى موهوبة لله ، وهذا الكلام يدل على أن تلك المرأة كانت مستغرقة فى معرفة جلال الله عالمة بأن ما يفعله الرب بالعبد خير مما يريد به العبد لنفسه

ثم حكى تعالى عنها كلاماً ثانياً وهو قولها ﴿وإني سميتها مريم﴾ وفيه أبحاث : الأول : أن ظاهر هذا الكلام يدل على ما حكينا من أن عمران كان قد مات فى حال حمل حنة بمريم ، فلذلك تولت الأم تسميتها ، لأن العادة أن ذلك يتولاه الآباء

﴿البحث الثاني﴾ أن مريم في لغتهم : العابدة . فأرادت بهذه التسمية أن تطلب من الله تعالى أن يعصمها من آفات الدين والدنيا ، والذي يؤكد هذا قولها بعد ذلك (وإني أعيزها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

﴿البحث الثالث﴾ أن قوله (وإني سميتها مريم) معناه : وإني سميتها بهذا اللفظ أى جعلت هذا اللفظ اسماً لها ، وهذا يدل على أن الاسم والمسمى والتسمية أمور ثلاثة متغايرة ، ثم حكى الله تعالى عنها كلاماً ثالثاً ، وهو قولها (إني أعيزها بك وذريتها من الشيطان الرجيم) وذلك لأنه لما فاتها ما كانت تريد من أن يكون رجلاً خادماً للمسجد ، تضرعت إلى الله تعالى في أن يحفظها من الشيطان الرجيم ، وأن يجعلها من الصالحات القاتنات ، وتفسير الشيطان الرجيم قد تقدم في أول الكتاب .

ولما حكى الله تعالى عن حنة هذه الكلمات قال ﴿فتقبلها ربها بقبول﴾ وفيه مسألتان :  
 ﴿المسألة الأولى﴾ إنما قال (فتقبلها ربها بقبول حسن) ولم يقل : فتقبلها ربها بتقبل ، لأن القبول والتقبل متقاربان ، قال تعالى (والله أنبتكم من الأرض نباتاً) أى إنباتاً ، والقبول مصدر قولهم : قبل فلان الشيء قبولاً إذا رضيه . قال سيبويه : خمسة مصادر جاءت على فـعول : قبول ، وطهور ، ووضوء ، ووقود ، وولوج . إلا أن الأكثر في الوقود إذا كان مصدراً الضم . وأجاز الفراء والزجاج قبولاً بالضم ، وروى ثعلب عن ابن الاعرابي يقال : قبلته قبولاً وقبولاً ، وفي الآية وجه آخر ، وهو أن ما كان من باب التفعّل فإنه يدل على شدة اعتناء ذلك الفاعل باظهار ذلك الفعل ، كالتصبر والتجلد ونحوهما ، فانهما يفيدان الجد في إظهار الصبر والجلادة . فكذا ههنا التقبل يفيد المبالغة في إظهار القبول

فان قيل : فلم لم يقل : فتقبلها ربها بتقبل حسن حتى صارت المبالغة أكمل والجواب : أن لفظ التقبل وإن أفاد ما ذكرنا ، إلا أنه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع . أما القبول فإنه يفيد معنى القبول على وفق الطبع ، فذكر التقبل ليفيد الجد والمبالغة . ثم ذكر القبول ليفيد أن ذلك ليس على خلاف الطبع . بل على وفق الطبع ، وهذه الوجوه وإن كانت ممتعة في حق الله تعالى ، إلا أنها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة في تربيتها وهذا الوجه مناسب معقول

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر المفسرون في تفسير ذلك القبول الحسن وجوهاً : الأول : أنه تعالى عصمها وعصم ولدها عيسى عليه السلام من مس الشيطان . روى أبو هريرة أن النبي صلى الله



عليه وسلم قال «ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد فيستهل صارخاً من مس الشيطان إلا مريم وابنها» ثم قال أبو هريرة : اقرؤا إن شئتم (وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان) طعن القاضي في هذا الخبر ، وقال : انه خبر واحد على خلاف الدليل فوجب رده ، وإنما قلنا : انه على خلاف الدليل لوجه : أحدها : أن الشيطان إنما يدعو الى الشر من يعرف الخير والشر ، والصبي ليس كذلك . والثاني : أن الشيطان لو تمكن من هذا النخس لفعل أكثر من ذلك ، من إهلاك الصالحين وإفساد أحوالهم . والثالث : لم خص بهذا الاستثناء مريم وعيسى عليهما السلام دون سائر الأنبياء عليهم السلام . الرابع : أن ذلك النخس لو وجد بقي أثره ، ولو بقي أثره لدام الصراخ والبكاء ، فلما لم يكن كذلك علمنا بطلانه ، واعلم أن هذه الوجوه محتملة ، وبأمثالها لا يجوز دفع الخبر والله أعلم

(الوجه الثاني) في تفسير أن الله تعالى تقبلها بقبول حسن ماروى أن حنة حين ولدت مريم لفتها في خرقه وحملتها إلى المسجد ووضعتها عند الأحبار أبناء هارون ، وهم في بيت المقدس كالْحِجَّة في الكعبة ، وقالت : خذوا هذه النذيرة ، فتنافسوا فيها لأنها كانت بنت إمامهم ، وكانت بنو مائان رؤس بني إسرائيل وأجبارهم وملوكهم ، فقال لهم زكريا : أنا أحق بها عندي خالتها فقالوا لا . حتى فقرع عليها ، فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر ، فألقوا فيه أقلامهم التي كانوا يكتبون الوحي بها على أن كل من ارتفع قلبه فهو الراجح ، ثم ألقوا أقلامهم ثلاث مرات ، ففي كل مرة كان يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب أقلامهم ، فأخذها زكريا

(الوجه الثالث) روى القفال عن الحسن أنه قال : إن مريم تكلمت في صباها كما تكلم المسيح ولم تلتقم ندياً قط ، وأن رزقها كان يأتيها من الجنة

(الوجه الرابع) في تفسير القبول الحسن أن المعتاد في تلك الشريعة أن التحرير لا يجوز إلا في حق الغلام حين يصير عاقلاً قادراً على خدمة المسجد ، ، وههنا لما علم الله تعالى تضرع تلك المرأة قبل تلك الجارية حال صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد ، فهذا كله هو الوجه المذكورة في تفسير القبول الحسن

ثم قال الله تعالى (وأنبتها نباتاً حسناً) قال ابن الأنباري : التقدير أنبتها فنبئت هي نباتاً حسناً ، ثم منهم من صرف هذا النبات الحسن الى ما يتعلق بالدنيا ، ومنهم من صرفه الى ما يتعلق بالدين ، أما الأول فقالوا : المعنى أنها كانت تنبت في اليوم مثل ما ينبت المولود في عام واحد ، وأما في الدين فلأنها نبئت في الصلاح والسداد والعفة والطاعة

ثم قال الله تعالى ﴿وكفلها زكريا﴾ وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ يقال : كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل ، وهو الذى ينفق على إنسان ويهتم باصلاح مصالحه ، وفي الحديث «أنا وكافل اليتيم كهاتين» وقال الله تعالى (أكفلنيها) ﴿المسألة الثانية﴾ قرأ عاصم وحزمة والكسائي (وكفلها) بالتشديد ثم اختلفوا في زكريا فقرأ عاصم بالمد ، وقرأ حمزة والكسائي بالقصر على معنى ضمها الله تعالى إلى زكريا ، فمن قرأ (زكرياء) بالمد أظهر النصب ومن قرأ بالقصر كان في محل النصب والباقون قرأوا بالمد والرفع على معنى ضمها زكريا الى نفسه ، وهو الاختيار ، لأن هذا مناسب لقوله تعالى (أيهم يكفل مريم) وعليه الأكثر ، وعن ابن كثير في رواية (كفلها) بكسر الفاء ، وأما القصر والمد في زكريا فهما لغتان ، كالحجاء والهيجا ، وقرأ مجاهد (فقبلها ربها ، وأنبتها ، وكفلها) على لفظ الامر في الأفعال الثلاثة ، ونصب (ربها) كأنها كانت تدعو الله فقالت : اقبلها ياربها ، وأنبتها ياربها ، واجعل زكريا كافلا لها

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في كفالة زكريا عليه السلام إياها متى كانت فقال الأكثرون : كان ذلك حال طفوليتها ، وبه جاءت الروايات ، وقال بعضهم : بل إنما كفلها بعد أن فطمت ، واحتجوا عليه بوجهين : الأول : أنه تعالى قال (وأنبتها نباتاً حسناً) ثم قال (وكفلها زكريا) وهذا يوم أن تلك الكفالة بعد ذلك النبات الحسن . والثاني : أنه تعالى قال (وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أتى لك هذا قالت هو من عند الله) وهذا يدل على أنها كانت قد فارقت الرضاع وقت تلك الكفالة ، وأصحاب القول الأول أجابوا بأن الواو لا توجب الترتيب ، فلعل الانبات الحسن وكفالة زكرياء حصلتا معا

وأما الحجة الثانية : فلعل دخوله عليها وسؤاله منها هذا السؤال إنما وقع في آخر زمان الكفالة ثم قال الله ﴿كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «المحراب» الموضع العالى الشريف ، قال عمر بن أبى ربيعة :

ربة محراب إذا جئتها لم أدن حتى أرتقى سلما

واحتج الأصمعى على أن المحراب هو الغرفة بقوله تعالى (إذ تسوروا المحراب) والتسور لا يكون إلا من علو ، وقيل : المحراب أشرف المجالس وأرفعها ، يروى أنها لما صارت شابة بنى زكريا عليه السلام لها غرفة في المسجد ، وجعل بابها في وسطه لا يصعد إليه إلا بسلم ، وكان إذا خرج أغلق عليها سبعة أبواب

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا على صحة القول بكرامة الأولياء بهذه الآية ، ووجه الاستدلال أنه تعالى أخبر أن زكرياء كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقا ، قال يامريم : أتى لك هذا قالت هو من عند الله ، فحصول ذلك الرزق عندها إما أن يكون خارقاً للعادة ، أو لا يكون ، فان قلنا : إنه غير خارق للعادة فهو باطل من خمسة أوجه : الأول : أن على هذا التقدير لا يكون حصول ذلك الرزق عند مريم دليلاً على علو شأنها وشرف درجتها وامتيازها عن سائر الناس بتلك الخاصية ، ومعلوم أن المراد من الآية هذا المعنى . والثاني : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (هنالك دعا زكرياء ربه) قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة) والقرآن دل على أنه كان آيساً من الولد بسبب شيخوخته ، وشيخوخة زوجته ، فلما رأى انخراق العادة في حق مريم طمع في حصول الولد فيستقيم قوله (هنالك دعا زكرياء ربه) أما لو كان الذي شاهده في حق مريم لم يكن خارقاً للعادة ، لم تكن مشاهدة ذلك سيداً لطمعه في انخراق العادة بحصول الولد من المرأة الشبيخة العاقر . الثالث : أن التنكير في قوله (وجد عندها رزقا) يدل على تعظيم حال ذلك الرزق ، كأنه قيل : رزقا . أي رزق غريب عجيب ، وذلك إنما يفيد الغرض اللائق لسياق هذه الآية . لو كان خارقاً للعادة ، الرابع : هو أنه تعالى قال (وجعلناها وابنها آية للعالمين) ولولا أنه ظهر عليهما من الخوارق ، وإلا لم يصح ذلك ، فان قيل : لم لا يجوز أن يقال : المراد من ذلك هو أن الله تعالى خلق لها ولداً من غير ذكر ، قلنا : ليس هذا بآية ، بل يحتاج تصحيحه إلى آية ، فكيف نحمل الآية على ذلك . بل المراد من الآية ما يدل على صدقها وطهارتها ، وذلك لا يكون إلا بظهور خوارق العادات على يدها ، كما ظهرت على يد ولدها عيسى عليه السلام . الخامس : ما تواترت الروايات به أن زكريا عليه السلام كان يجد عندها فاكهة الشتاء في الصيف ، وفاكهة الصيف في الشتاء ، ثبت أن الذي ظهر في حق مريم عليها السلام كان فعلاً خارقاً للعادة ، فنقول : إما أن يقال : إنه كان معجزة لبعض الأنبياء أو ما كان كذلك ، والأول باطل لأن النبي الموجود في ذلك الزمان هو زكريا عليه السلام ، ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالماً بحاله وشأنه . فكان يجب أن لا يشبته أمره عليه ، وأن لا يقول لمريم (أتى لك هذا) وأيضا فقوله تعالى (هنالك دعا زكرياء ربه) مشعر بأنه لماسألها عن أمر تلك الأشياء ثم أنها ذكرت له أن ذلك من عند الله فهناك طمع في انخراق العادة في حصول الولد من المرأة العقيمة الشبيخة العاقر . وذلك يدل على أنه ما وقف على تلك الأحوال إلا بأخبار مريم ، ومتى كان الأمر كذلك ثبت أن تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه السلام . فلم يبق إلا أن يقال : إنها كانت كرامة لعيسى عليه السلام . أو كانت كرامة لمريم عليها السلام ، وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ، فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية على وقوع كرامات الأولياء

اعترض أبو على الجبائي وقال : لم لا يجوز أن يقال إن تلك الخوارق كانت من معجزات زكريا عليه السلام ، وبيان من وجهين : الأول : أن زكريا عليه السلام دعا لها على الاجمال أن يوصل الله اليها رزقاً ، وأنه ربما كان غافلاً عن تفاصيل ما يأتيها من الأرزاق من عند الله تعالى ، فاذا رأى شيئاً بعينه في وقت معين قال لها (أنى لك هذا قالت هو من عند الله) فعند ذلك يعلم أن الله تعالى أظهر بدعائه تلك المعجزة . والثاني : يحتمل أن يكون زكريا يشاهد عند مريم رزقاً معتاداً ، إلا أنه كان يأتيها من السماء ، وكان زكريا يسألها عن ذلك حذراً من أن يكون يأتيها من عند إنسان يبعثه اليها ، فقالت هو من عند الله لامن عند غيره

(المقام الثاني) أنا لانسلم أنه كان قد ظهر على مريم شيء من خوارق العادات ، بل معنى الآية أن الله تعالى كان قد سبب لها رزقاً على أيدي المؤمنين الذين كانوا يرغبون في الانفاق على الزاهدات العابدات ، فكان زكريا عليه السلام إذا رأى شيئاً من ذلك خاف أنه ربما أتاها ذلك الرزق من وجه لا ينبغي ، فكان يسألها عن كيفية الحال ، هذا مجموع ما قاله الجبائي في تفسيره وهو في غاية الضعف ، لأنه لو كان ذلك معجزاً لزكريا عليه السلام كان مأذوناً له من عند الله تعالى في طلب ذلك ، ومتى كان مأذوناً في ذلك الطلب كان عالماً قطعاً بأنه يحصل ، وإذا علم ذلك امتنع أن يطلب منها كيفية الحال ، ولم يبق أيضاً لقوله (هنا لك دعا زكريا ربه) فائدة ، وهذا هو الجواب بعينه عن الوجه الثاني

وأما سؤاله الثالث في غاية الركاكزة ، لأن على هذا التقدير لا يبقى فيه وجه اختصاص لمريم بمثل هذه الواقعة ، وأيضاً فإن كان في قلبه احتمال أنه ربما أتاها هذا الرزق من الوجه الذي لا ينبغي فبمجرد إخبارها كيف يعقل زوال تلك التهمة فعلينا سقوط هذه الاسئلة وبالله التوفيق أما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بأنها دلالات صدق الأنبياء ، ودليل النبوة لا يوجد مع غير الأنبياء ، كما أن الفعل المحكم لما كان دليلاً على العلم لا جرم لا يوجد في حق غير العالم

والجواب من وجوه : الأول : وهو أن ظهور الفعل الخارق للعادة دليل على صدق المدعى ، فإن ادعى صاحبه النبوة فذاك الفعل الخارق للعادة يدل على كونه نبياً ، وإن ادعى الولاية فذلك يدل على كونه ولياً : والثاني : قال بعضهم : الأنبياء مأمورون باظهارها ، والأولياء مأمورون باخفائها : والثالث : وهو أن النبي يدعى المعجز ويقطع به ، والولي لا يمكنه أن يقطع به ، والرابع : أن المعجزة يجب انفكاكها عن المعارضة ، والكرامة لا يجب انفكاكها عن المعارضة ، فهذا جملة

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ

الدُّعَاءِ (٣٨)

الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق

ثم قال تعالى حكاية عن مريم عليه السلام «إن الله يرزق من يشاء بغير حساب» فهذا يحتمل أن يكون من جملة كلام مريم ، وأن يكون من كلام الله سبحانه وتعالى ، وقوله (بغير حساب) أى بغير تقدير لكثرتة ، أو من غير مسألة سألها على سبيل يناسب حصولها ، وهذا كقوله (ويرزقه من حيث لا يحتسب) وههنا آخر الكلام في قصة حنة

### القصة الثانية

واقعة زكريا عليه السلام

قوله تعالى «هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء»

وفي الآية مسائل

«المسألة الأولى» اعلم أن قولنا : ثم ، وهناك ، هنالك ، يستعمل في المكان ، ولفظة : عند ، وحين يستعملان في الزمان ، قال تعالى (فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين) وهو إشارة إلى المكان الذي كانوا فيه ، وقال تعالى (إذا ألقوا منها مكانا ضيقا مقرنين دعوا هنالك ثبورا) أى في ذلك المكان الضيق ، ثم قد يستعمل لفظ «هنالك» في الزمان أيضا ، قال تعالى (هنالك الولاية لله الحق) فهذا إشارة إلى الحال والزمان

إذا عرفت هذا فقول : قوله (هنالك دعا زكريا ربه) إن حملناه على المكان فهو جائز ، أى في ذلك المكان الذي كان قاعداً فيه عند مريم عليها السلام ، وشاهد تلك الكرامات دعا ربه ، وإن حملناه على الزمان فهو أيضا جائز ، يعنى في ذلك الوقت دعا ربه

«المسألة الثانية» اعلم أن قوله (هنالك دعا) يقتضى أنه دعا بهذا الدعاء عند أمر عرفه في ذلك الوقت له تعلق بهذا الدعاء ، وقد اختلفوا فيه ، والجمهور الأعظم من العلماء المحققين والمفسرين قالوا : هو أن زكريا عليه السلام رأى عند مريم من فاكهة الصيف في الشتاء ، ومن فاكهة الشتاء في الصيف ، فلما رأى خوارق العادات عندها ، طمع في أن يخرقها الله تعالى في حقه أيضا فيرزقه الولد

من الزوجة الشبيخة العاقر

﴿والقول الثاني﴾ وهو قول المعتزلة الذين ينكرون كرامات الاولياء، وإرهاصات الانبياء، قالوا: إن زكريا عليه السلام لما رأى آثار الصلاح والعفاف والتقوى مجتمعة في حق مريم عليها السلام: انتهى الولد وتمناه، فدعا عند ذلك، واعلم أن القول الأول أولى، وذلك لأن حصول الزهد والعفاف والسيرة المرضية لا يدل على انخراق العادات، فروية ذلك لا يحمل الانسان على طلب ما يخرق العادة، وأما روية ما يخرق العادة قد يطعمه في أن يطلب أيضا فعلا خارقا للعادة، ومعلوم أن حدوث الولد من الشيخ الهرم، والزوجة العاقر من خوارق العادات، فكان حمل الكلام على هذا الوجه أولى

فان قيل: ان قلتم ان زكريا عليه السلام ما كان يعلم قدرة الله تعالى على خرق العادات، إلا عند ما شاهد تلك الكرامات عند مريم عليها السلام، كان في هذا نسبة الشك في قدرة الله تعالى إلى زكريا عليه السلام

فان قلنا: انه كان عالما بقدرة الله على ذلك، لم تكن مشاهدة تلك الأشياء سببا لزيادة علمه بقدرة الله تعالى، فلم يكن لمشاهدة تلك الكرامات أثر في ذلك، فلا يبقى لقوله هنالك أثر والجواب: أنه كان قبل ذلك عالما بالجواز، فأما أنه هل يقع أم لا فلم يكن عالما به، فلما شاهد علم أنه إذا وقع كرامة لولي، فبأن يجوز وقوع معجزة لنبي كان أولى، فلا جرم قوى طمعه عند مشاهدة تلك الكرامات

﴿المسألة الثالثة﴾ ان دعاء الانبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام لا يكون إلا بعد الاذن، لاحتمال أن لا تكون الأجابة مصلحة، فينتد تصير دعوته مردودة، وذلك نقصان في منصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام، هكذا قاله المتكلمون. وعندي فيه بحث، وذلك لأنه تعالى لما أذن في الدعاء مطلقا، وبين أنه تارة يجيب وأخرى لا يجيب، فلرسول أن يدعو كلما شاء وأراد مما لا يكون معصية، ثم انه تعالى تارة يجيب وأخرى لا يجيب، وذلك لا يكون نقصانا بمنصب الانبياء عليهم الصلاة والسلام، لأنهم على باب رحمة الله تعالى سائلون، فان أجابهم بفضله وإحسانه وان لم يجهم فمن المخلوق حتى يكون له منصب على باب الخلق، أما قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام (هب لي من لدنك ذرية طيبة) ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما الكلام في لفظة «لدى» فسيأتى في سورة الكهف، والفائدة في ذكره ههنا أن حصول الولد في العرف والعادة له أسباب مخصوصة، فلما طلب الولد مع فقد ان تلك

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا  
بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ «٣٩» قَالَ رَبِّ إِنِّي يَكُونُ  
لِي غُلَامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ قَالَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ «٤٠»

الاسباب ، كان المعنى : أريد منك إلهي أن تعزل الاسباب في هذه الواقعة ، وأن تحدث هذا الولد  
بمحض قدرتك من غير توسط شيء من هذه الاسباب

﴿المسألة الثانية﴾ الذرية النسل ، وهو لفظ يقع على الواحد ، والجمع ، والذكر والأنثى ،  
والمراد منه ههنا : ولد واحد ، وهو مثل قوله (فهب لي من لدنك وليا) قال الفراء : وأنث (طية)  
لأنث الذرية في الظاهر ، فالتأنيث والتذكير تارة يحىء على اللفظ ، وتارة على المعنى ، وهذا إنما  
نقوله في أسماء الأجناس ، أما في أسماء الأعلام فلا ، لأنه لا يجوز أن يقال : جاءت طلحة ، لأن  
أسماء الأعلام لا تقيد إلا ذلك الشخص ، فإذا كان ذلك الشخص مذكرا لم يحز فيها إلا التذكير  
﴿المسألة الثالثة﴾ قوله تعالى ﴿إنك سميع الدعاء﴾ ليس المراد منه أن يسمع صوت الدعاء  
فذلك معلوم ، بل المراد منه أن يجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه ، وهو كقول المصلين : سمع الله لمن  
حمده ، يريدون قبل حمد من حمد من المؤمنين ، وهذا متأكد بما قال تعالى حكاية عن زكريا عليه  
السلام في سورة مريم (ولم أكن بدعائك رب شقيا)

قوله تعالى ﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة  
من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب أنى يكون لى غلام وقد بلغنى الكبر وامرأتى  
عاقرا قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾  
وفيه مسألان

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي (فناداه الملائكة) على التذكير والامالة ، والباقون بالناء  
على التأنيث على اللفظ ، وقيل : من ذكر فلان الفعل قبل الاسم ، ومن أنث فلان الفعل للملائكة ،  
وقرأ ابن عامر (المحراب) بالامالة ، والباقون بالتفخيم ، وفي قراءة ابن مسعود (فناداه جبريل)  
﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر اللفظ يدل على أن النداء كان من الملائكة ، ولا شك أن هذا في  
التشريف أعظم ، فان دل دليل منفصل على أن المنادى كان جبريل عليه السلام فقط صرنا إليه ،



وحملنا هذا اللفظ على التأويل ، فانه يقال : فلان يأكل الأطعمة الطيبة ، ويلبس الثياب النفيسة ، أى يأكل من هذا الجنس ، ويلبس من هذا الجنس ، مع أن المعلوم أنه لم يأكل جميع الأطعمة ، ولم يلبس جميع الأثواب . فكذا ههنا ، ومثله فى القرآن (الذين قال لهم الناس) وهم نعيم بن مسعود (إن الناس) يعنى أبا سفيان ، قال المفضل بن سلة : إذا كان القاتل رئيساً جاز الاخبار عنه بالجمع لاجتماع أصحابه معه . فلما كان جبريل رئيس الملائكة ، وقلبا يبعث إلا ومعه جمع صح ذلك أما قوله ﴿وهو قائم يصلى فى المحراب﴾ فهو يدل على أن الصلاة كانت مشروعة فى دينهم ، والمحراب قد ذكرنا معناه

أما قوله ﴿ان الله يبشرك بيحيى﴾ ففيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ أما البشارة فقد فسرناها فى قوله تعالى (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات) وفى قوله (يبشرك بيحيى) وجهان : الأول : أنه تعالى كان قد عرف زكريا أنه سيكون فى الأنبياء . رجل اسمه يحيى وله ذرية عالية ، فاذا قيل : ان ذلك النبى المسمى يحيى هو ولدك ؛ كان ذلك بشارة له يحيى عليه السلام . والثانى : أن يكون المعنى : أن الله يبشرك بولد اسمه يحيى

﴿المسألة الثانية﴾ قرأ ابن عامر وحزمة «إن» بكسر الهمزة ، والباقون بفتحها ، أما الكسرة فعلى إرادة القول ، أو لأن النداء نوع من القول ، وأما الفتح فتقديره : فنادته الملائكة بأن الله يبشرك ﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ حمزة والكسائى (يبشرك) بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين ، وقرأ الباقر (يبشرك) وقرئ أيضاً (يبشرك) قال أبو زيد : يقال : بشريش بشرا ، وبشر يبشربشيرا ، وأبشربش ثلاث لغات

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة والكسائى (يحيى) بالامالة لاجل الياء ، والباقر بالتفخيم ، وأما أنه لم سمي يحيى فقد ذكرناه فى سورة مريم . واعلم أنه تعالى ذكر من صفات يحيى ثلاثة أنواع :

﴿الصفة الأولى﴾ قوله (مصدقا بكلمة من الله) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ قال الواحدى : قوله (مصدقا بكلمة من الله) نصب على الحال لأنه نكرة ، ويحيى معرفة

﴿المسألة الثانية﴾ فى المراد بكلمة (من الله) قولان : الأول : وهو قول أبى عبيدة : أنها كتاب من الله ، واستشهد بقولهم «أنشد فلان كلمة ، والمراد به القصيدة الطويلة

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار الجمهور : أن المراد من قوله (بكلمة من الله) هو عيسى عليه السلام ، قال السدى : لقبت أم عيسى أم يحيى عليهما السلام ، وهذه حامل يحيى وتلك بعيسى ،

فقلت : يا مريم أشعرت أنى جلى ؟ فقلت مريم : وأنا أيضا جلى . قالت امرأة زكريا فأتى وجدت ما فى بطنى يسجد لما فى بطنك فذلك قوله (مصدقاً بكلمة من الله) وقال ابن عباس : أن يحيى كان أكبر سناً من عيسى بستة أشهر ، وكان يحيى أول من آمن وصدق بأنه كلمة الله وروحه ، ثم قتل يحيى قبل رفع عيسى عليهما السلام ، فإن قيل : لم سمي عيسى كلمة فى هذه الآية ، وفى قوله (إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته) قلنا : فيه وجوه : الأول : أنه خلق بكلمة الله ، وهو قوله « كن » من غير واسطة الأب ، فلما كان تكوينه بمحض قول الله « كن » وبمحض تكوينه وتخليقه من غير واسطة الأب والبذر ، لا جرم سمي « كلمة » كما يسمى المخلوق خلقاً ، والمقدور قدرة ، والمرجو رجاء ، والمشتهى شهوة ، وهذا باب مشهور فى اللغة . والثانى : أنه تكلم فى الطفولية ، وآتاه الله الكتاب فى زمان الطفولية ، فكان فى كونه متكليماً بالغاً مبلغاً عظيماً ، فسمى كلمة بهذا التأويل وهو مثل ما يقال : فلان جود وإقبال إذا كان كاملاً فيهما . والثالث : أن الكلمة كما أنها تفيد المعانى والحقائق ، كذلك عيسى كان يرشد إلى الحقائق والأسرار الإلهية ، فسمى « كلمة » بهذا التأويل . وهو مثل تسميته روحاً من حيث أن الله تعالى أحياه من الضلالة كما يحيى الإنسان بالروح ، وقد سمي الله القرآن روحاً . فقال (وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا) والرابع : أنه قد وردت البشارة به فى كتب الأنبياء الذين كانوا قبله . فلما جاء قيل : هذا هو تلك الكلمة ، فسمى كلمة بهذا التأويل قالوا : ووجه المجاز فيه أن من أخبر عن حدوث أمر فإذا حدث ذلك الأمر قال : قد جاء قولى وجاء كلامى ، أى ما كنت أقول وأتكلم به . ونظيره قوله تعالى (وكذلك حققت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار) وقال (ولكن حققت كلمة العذاب على الكافرين) الخامس : أن الإنسان قد يسمى بفضل الله ولطف الله ، فكذا عيسى عليه السلام كان اسمه العلم : كلمة الله ، وروح الله . واعلم أن كلمة الله هى كلامه . وكلامه على قول أهل السنة صفة قديمة قائمة بذاته ، وعلى قول المعتزلة أصوات يخلفها الله تعالى فى جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة ، والعلم الضرورى حاصل بأن الصفة القديمة أو الأصوات التى هى أعراض غير باقية يستحيل أن يقال : أنها هى ذات عيسى عليه السلام ، ولما كان ذلك باطلاً فى بداهة العقول لم يبق إلا التأويل

(الصفة الثانية) ليحيى عليه السلام قوله (وسيداً) والمفسرون ذكروا فيه وجوهاً : الأول : قال ابن عباس : السيد الحليم ، وقال الجبائى : أنه كان سيداً للمؤمنين . رئيساً لهم فى الدين : أعنى فى العلم والحلم والعبادة والورع ، وقال مجاهد : الكريم على الله ، وقال ابن المسيب : الفقيه العالم ، وقال عكرمة الذى لا يغلبه الغضب ، قال القاضى : السيد هو المتقدم المرجوع إليه ، فلما كان سيداً فى

الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة في الدين ، فدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم والعفة والزهد والورع

﴿الصفة الثالثة﴾ قوله (وحصورا) وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ في تفسير الحصور : والحصر في اللغة الحبس . يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل : أى اعتقل بطنه ، والحصور الذى يكتم السر ويحبسه . والحصور الضيق البخل وأما المفسرون : فلهم قولان : أحدهما : أنه كان عاجزا عن إتيان النساء ، ثم منهم من قال كان ذلك لصغر الآلة ، ومنهم من قال : كان ذلك لتعذر الانزال ، ومنهم من قال : كان ذلك لعدم القدرة ، فعلى هذا الحصور فعول بمعنى : مفعول ، كأنه قال محصور عنهن ، أى محبوس ، ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى : مخلوب ، وهذا القول عندنا فاسد ، لأن هذا من صفات التقصان ، وذكر صفة التقصان في معرض المدح لا يجوز ، ولأن على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما

﴿والقول الثانى﴾ وهو اختيار المحققين ، أنه الذى لا يأتى النساء لا للعجز بل للعفة والزهد : وذلك لأن الحصور هو الذى يكتر منه حصر النفس ، ومنعها كالأكل الذى يكتر منه الاكل وكذا الشروب والظلوم ، والغشوم ، والمنع ، إنما يحصل ان لو كان المقتضى قائما ، فلو لا ان القدرة والداعية كانتا موجودتين ، والا لما كان حاصرا لنفسه ، فضلا عن أن يكون حصورا لأن الحاجة الى تكثير الحصر والدفع إنما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة ، وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر : فعول بمعنى فاعل

﴿المسألة الثانية﴾ احتج أصحابنا بهذه الآية على أن ترك النكاح أفضل ، وذلك لأنه تعالى مدحه بترك النكاح ، وذلك يدل على أن ترك النكاح أفضل في تلك الشريعة ، وإذا ثبت أن الترك في تلك الشريعة أفضل ، وجب أن يكون الأمر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول ، أما النص فقوله تعالى (أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده) وأما المعقول فهو أن الأصل في الثابت بقاؤه على ما كان ، والنسخ على خلاف الأصل

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (ونبيا) واعلم أن السيادة إشارة إلى أمرين : أحدهما : قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين . والثانى : ضبط مصالحهم فيما يرجع الى التأديب والأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر ، وأما الحصور فهو إشارة إلى الزهد التام ، فلما اجتماعا حصلت النبوة بعد ذلك ، لأنه ليس بعدهما إلا النبوة

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله (من الصالحين) وفيه ثلاثة أوجه : الأول : معناه أنه من أولاد

الصالحين . والثانى : أنه خير كما يقال فى الرجل الخير : إنه من الصالحين : والثالث : أن صلاحه كان آتم من صلاح سائر الأنبياء . بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «ممن نبى إلا وقد عصى ، أو هم بمعصية غير يحى فانه لم يعص ولم يهم»

فان قيل : لما كان منصب النبوة أعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة فى وصفه بعد ذلك بالصلاح ؟

قلنا : أليس أن سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) وتحقيق القول فيه : أن للأنبياء قدرا من الصلاح لو انتقص لاتفتت النبوة . فذلك القدر بالنسبة اليهم يجرى مجرى حفظ الواجبات بالنسبة إلينا ، ثم بعد اشتراكهم فى ذلك القدر تتفاوت درجاتهم فى الزيادة على ذلك القدر ، وكل من كان أكثر نصيباً منه كان أعلى قدراً والله أعلم

قوله تعالى «قال رب أنى يكون لى غلام»

فى الآية سؤالات

(السؤال الأول) قوله (رب) خطاب مع الله أو مع الملائكة لأنه جائز أن يكون خطاباً مع الله ، لأن الآية المتقدمة دلت على أن الذين نادوه هم الملائكة ، وهذا الكلام لابد أن يكون خطاباً مع ذلك المتأدى لامع غيره ، ولا جائز أن يكون خطاباً مع الملك ، لأنه لا يجوز للإنسان أن يقول للملك : يارب

والجواب : للفسرين فيه قولان : الأول : أن الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به ، تعجب زكريا عليه السلام ورجع فى إزالة ذلك التعجب الى الله تعالى . والثانى : أنه خطاب مع الملائكة ، والرب إشارة إلى المربى ، ويجوز وصف المخلوق به ، فانه يقال : فلان يربىنى ويحسن الى (السؤال الثانى) لما كان زكريا عليه السلام هو الذى سأل الولد ، ثم أجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه ولم استبعده ؟

الجواب : لم يكن هذا الكلام لأجل أنه كان شاكاً فى قدرة الله تعالى على ذلك ، والدليل عليه وجهان : الأول : أن كل أحد يعلم أن خلق الولد من النطفة إنما كان على سبيل العادة . لأنه لو كان لانطفة إلا من خلق ، ولا خلق إلا من نطفة ، لزم التسلسل ولزم حدوث الحوادث فى الأزل وهو محال ، فعلينا أنه لابد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لامن نقطة أو من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان

﴿والوجه الثانى﴾ أن زكريا عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى ، فلو كان ذلك محالاً ممتنعاً لما طلبه من الله تعالى ، فثبت بهذين الوجهين أن قوله (أنى يكون لى غلام) ليس للاستبعاد ، بل ذكر العباء فيه وجوها : الأول : أن قوله (أنى) معناه : من أين . ويحتمل أن يكون معناه : كيف تعطى ولدأعلى القسم الأول أم على القسم الثانى . وذلك لأن حدوث الولد يحتمل وجهين : أحدهما : أن يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد مع شيخوخته ، فقوله (أنى يكون لى غلام) معناه : كيف تعطى الولد على القسم الأول أم على القسم الثانى ؟ فقل له كذلك . أى على هذه الحال ، والله يفعل ما يشاء . وهذا القول ذكره الحسن والأصم . والثانى : أن من كان آيساً من الشيء ، مستبعداً لحصوله ووقوعه إذا اتفق أن حصل له ذلك المقصود فربما صار كالدهوش من شدة الفرح ، فيقول : كيف حصل هذا ، ومن أين وقع هذا كمن يرى انساناً وهبه أموالاً عظيمة . يقول : كيف وهبت هذه الأموال ، ومن أين سمحت نفسك بهبتها ؟ فكذا ههنا لما كان زكريا عليه السلام مستبعداً لذلك ثم اتفق لإجابة الله تعالى اليه . صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام . الثالث : أن الملائكة لما بشروه يحيى ، لم يعلم أنه يرزق الولد من جهة أئى أو من صلبه ، فذكر هذا الكلام لئلا يظن احتمال . الرابع : أن العبد إذا كان فى غاية الاشتياق إلى شىء فطلبه من السيد ، ثم إن السيد يعده بأنه سيعطيه بعد ذلك ، فالتذات السائل بسماع ذلك الكلام ، فربما أعاد السؤال ليعيد ذلك الجواب فينتد بسماع تلك الإجابة مرة أخرى فالسبب فى إعادة زكريا هذا الكلام يحتمل أن يكون من هذا الباب . الخامس : نقل عن سفیان بن عيينة أنه قال : كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد نسى ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لاجرم استبعد ذلك على مجرى العادة لاشكا فى قدرة الله تعالى فقال ما قال . السادس : نقل عن السدى أن زكريا عليه السلام جاءه الشيطان عند سماع البشارة فقال إن هذا الصوت من الشيطان ، وقد سخر منك فاشتبه الأمر على زكريا عليه السلام فقال (رب أنى يكون لى غلام) وكان مقصوده من هذا الكلام أن يريه الله تعالى آية تدل على أن ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من إلقاء الشيطان قال القاضي : لا يجوز أن يشبه كلام الملائكة بكلام الشيطان عند الوحي على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إذ لو جوزنا ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن أن يقال : لما قامت المعجزات على صدق الوحي فى كل ما يتعلق بالدين لاجرم حصل الوثوق هناك بأن الوحي من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل للشيطان ، فيه أما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتأكد ذلك المعجز فلا جرم بقى احتمال كون ذلك من الشيطان فلا جرم رجع إلى الله تعالى فى أن يزيل عن خاطره ذلك الاحتمال

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَادَّكُرَ  
رَبُّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعُشِيِّ وَالْأَبْكَارِ «٤١» وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ  
اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ «٤٢» يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي

أما قوله تعالى ﴿وقد بلغني الكبر﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الكبر مصدر كبر الرجل يكبر إذا أسن ، قال ابن عباس : كان يوم بشر  
بالولد ابن عشرين ومائة سنة وكانت امرأته بنت تسعين وثمان.

﴿المسألة الثانية﴾ قال أهل المعاني كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك ، وكلما جاز أن يقول :  
بلغت الكبر جاز أن يقول بلغني الكبر يدل عليه قول العرب : لقيت الحائط ، وتلقاني الحائط

فان قيل : يجوز بلغني البلد في موضع بلغت البلد ، قلنا : هذا لا يجوز ، والفرق بين الموضعين أن  
الكبر كالشيء الطالب للانسان فهو يأتيه بحدوثه فيه ، والانسان أيضا يأتيه بمرور السنين عليه ، أما  
البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب ، فظهر الفرق

أما قوله ﴿وامرأتى عاقر﴾

اعلم أن العاقر من النساء التي لا تلد . يقال : عقر يعقر عقرأ ، ويقال أيضا عقر الرجل ، وعقر  
بالحركات الثلاث في العاقر إذا لم يحمل له ، ورمل عاقر : لا ينبت شيئاً ، واعلم أن زكريا عليه السلام  
ذكر كبر نفسه مع كون زوجته عاقرا لتأكيد حال الاستبعاد

أما قوله ﴿قال كذلك الله يفعل ما يشاء﴾ ففيه بحثان : الأول : أن قوله (قال) عائد الى المذكور  
سابق وهو الرب المذكور في قوله (قال رب أنى يكون لى غلام) وقد ذكرنا أن ذلك يحتمل أن يكون  
هو الله تعالى ، وأن يكون هو جبريل

﴿البحث الثانى﴾ قال صاحب الكشف (كذلك الله) مبتدأ وخبر ، أى على نحو هذه الصفة  
الله ، ويفعل ما يشاء بيان له ، أى يفعل ما يريد من الأفعال الخارقة للعادة

قوله تعالى ﴿قال رب اجعل لي آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا وادكر ربك  
كثيراً وسبح بالعشي والابكار واذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على

## وَارْكَبِي مَعَ الرَّا كَعَيْنَ ﴿٤٣﴾

نساء العالمين يا مريم اقنتي لربك واسجدي واركعي مع الراكعين ﴿٤٣﴾  
واعلم أن ذكرها عليه السلام لفرط سروره بما بشر به ، وثقته بكرم ربه ، وانعامه عليه ، أحب أن يجعل له علامة تدل على حصول العلق ، وذلك لأن العلق لا يظهر في أول الأمر فقال (رب اجعل لي آية) فقال الله تعالى ( آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) ذكرهنا ثلاثة أيام ، وذكر في سورة مريم ثلاث ليال ، فدل بمجموع الآيتين على أن تلك الآية كانت حاصلة في الأيام الثلاثة مع لياليها

(المسألة الثانية) ذكروا في تفسير هذه الآية وجوها : أحدها : أنه تعالى حبس لسانه ثلاثة أيام فلم يقدر أن يكلم الناس إلا رمزا ، وفيه فائدتان : إحداهما : أن يكون ذلك آية على علق الولد . والثانية : أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا ، وأقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ، ليكون في تلك المدة مشغلا بذكر الله تعالى ، وبالطاعة والشكر على تلك النعمة الجسيمة ، وعلى هذا التقدير يصير الشيء الواحد علامة على المقصود ، وأداء لشكر تلك النعمة ، فيكون جامعا لكل المقاصد

ثم اعلم أن تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه : أحدها : أن قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر ، وعجزه عن التكلم بأمور الدنيا من أعظم المعجزات . وثانيها : أن حصول ذلك المعجز في تلك الأيام المقدرة مع سلامة البنية ، واعتدال المزاج من جملة المعجزات . وثالثها : أن إخباره بأنه متى حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ، ثم إن الأمر خرج على وفق هذا الخبر يكون أيضا من المعجزات

(القول الثاني في تفسير هذه الآية) وهو قول أبي مسلم : أن المعنى أن زكرياء عليه السلام لما طلب من الله تعالى آية تدله على حصول العلق ، قال آيتك أن لا تكلم ، أى تصير مأمورا بأن لا تتكلم ثلاثة أيام بلياليها مع الخلق ، أى تكون مشغلا بالذكر والتسبيح والتهليل ، معرضا عن الخلق والدنيا ، شاكرًا لله تعالى على إعطاء مثل هذه الموهبة ، فإن كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا أمرت بهذه الطاعة ، فاعلم أنه قد حصل المطلوب ، وهذا القول عندي حسن معقول ، وأبو مسلم حسن الكلام في التفسير ، كثير الغوص على الدقائق والاعتناء

(القول الثالث) روى عن قتادة أنه عليه الصلاة والسلام عوقب بذلك « من حيث سأل الآية بعد بشارة الملائكة ، فأخذ لسانه وصير بحيث لا يقدر على الكلام



أما قوله «إلا رمزاً» ففيه مسألتان

«المسألة الأولى» أصل الرمز الحركة، يقال: ارتمز إذا تحرك، ومنه قيل للبحر: الراموز، ثم اختلفوا في المراد بالرمز ههنا على أقوال: أحدها: أنه عبارة عن الإشارة كيف كانت باليد، أو الرأس، أو الحجاب، أو العين، أو الشفة: والثاني: أنه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا: وحمل الرمز على هذا المعنى أولى، لأن الإشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز، مطابقة لحركاتهما عند النطق، فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية أسهل: والثالث: وهو أنه كان يمكنه أن يتكلم بالكلام الخفى، وأما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعاً منه

فان قيل: الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه؟

قلنا: لما أدى ما هو المقصود من الكلام سمي كلاماً، ويجوز أيضاً أن يكون استثناء منقطعاً فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفى فان الاشكال زائل

«المسألة الثانية» قرأ يحيى بن وثاب «إلا رمزاً» بضمين جمع رموز، كرسول ورسول، وقرئ: «رمزاً» بفتح الراء والميم جمع رامز، كخادم وخدم، وهو حال منه ومن الناس، ومعنى «إلا رمزاً» الامتزازين، كما يتكلم الناس مع الآخرس بالإشارة ويكلمهم

ثم قال الله تعالى «واذكر ربك كثيراً» وفيه قولان: أحدهما: أنه تعالى حبس لسانه عن أمور الدنيا «إلا رمزاً» فأما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيداً، وكان ذلك من المعجزات الباهرة «والقول الثاني» إن المراد منه الذكر بالقلب، وذلك لأن المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في الأول أن يواظبوا على الذكر اللساني مدة، فإذا امتلأ القلب من نور ذكر الله سكت اللسان وبقى الذكر في القلب، ولذلك قالوا: من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام أمر بالسكوت واستحضر معاني الذكر والمعرفة واستدامتها

ثم قال «وسبح بالعشى والابكار» وفيه مسألتان

«المسألة الأولى» «العشى» من حين زوال الشمس الى أن تغيب، قال الشاعر:

فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا النوى من برد العشى تذوق

والنوى: إنما يكون من حين زوال الشمس الى أن يتناهى غروبها، وأما الابكار فهو مصدر أبكر بيكر إذا خرج الأمر في أول النهار، ومثله بكر وابتكر وبكر، ومنه الباكورة لأول الثمرة، هذا هو أصل اللغة، ثم سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى: إبكراً، كما سمي إصباحاً، وقرأ بعضهم «والابكار» بفتح الهمزة، جمع بكر، كسحر وأسحار، ويقال: أتيت به بكراً بفتححتين

﴿المسألة الثانية﴾ في قوله (وسبح) قولان : أحدهما : المراد منه : وصل ، لأن الصلاة تسمى تسبيحا ، قال الله تعالى (فسبحان الله حين تمسون) وأيضا الصلاة مشتملة على التسبيح ، فجاز تسمية الصلاة بالتسبيح . وههنا الدليل دل على وقوع هذا المحتمل وهو من وجهين الأول : أنالو حملناه على التسبيح والتهليل لم يبق بين هذه الآية وبين ما قبلها وهو قوله (واذكر ربك) فرق . وحيث يطل العطف ، لأن عطف الشيء على نفسه غير جائز . والثاني : وهو أنه شديد الموافقة لقوله تعالى (أقم الصلاة طرفي النهار) ﴿والقول الثاني﴾ أن قوله (واذكر ربك) محمول على الذكر باللسان

### القصة الثالثة

وصفه طهارة مريم صلوات الله عليها

قوله سبحانه وتعالى ﴿وإذ قالت الملائكة يا مريم إن الله اصطفاك وطهرك واصطفاك على نساء العالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ عامل الاعراب ههنا في «إذ» هو ما ذكرناه في قوله (إذ قالت امرأة عمران) من قوله (سميع عليم) ثم عطف عليه (إذ قالت الملائكة) وقيل : تقديره واذكر إذ قالت الملائكة

﴿المسألة الثانية﴾ قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل وحده ، وهذا كقوله (ينزل الملائكة بالروح من أمره) يعني جبريل ، وهذا وإن كان عدولا عن الظاهر إلا أنه يجب المصير اليه ، لأن سورة مريم دلت على أن المتكلم مع مريم عليها السلام هو جبريل عليه السلام ، وهو قوله (فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا)

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن مريم عليها السلام ما كانت من الأنبياء لقوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي إليهم من أهل القرى) وإذا كان كذلك كان إرسال جبريل عليه السلام إليها إماما أن يكون كرامة لها ، وهو مذهب من يجوز كرامات الأولياء ، أو إرهابا لعيسى عليه السلام . وذلك جائز عندنا ، وعند الكعبي من المعتزلة ، أو معجزة لذكرياء عليه السلام ، وهو قول جمهور المعتزلة ، ومن الناس من قال : إن ذلك كان على سبيل النفث في الروح والالهام ، والاتقاء في القلب ، كما كان في حق أم موسى عليه السلام في قوله (وأوحينا إلى أم موسى)

﴿المسألة الرابعة﴾ اعلم أن المذكور في هذه الآية أولا هو الاصطفاء . وثانياً التطهير ، وثالثاً : الاصطفاء على نساء العالمين ، ولا يجوز أن يكون الاصطفاء أولا من الاصطفاء الثاني . لما أن التصريح

بالتكريم غير لائق ، فلا بد من صرف الاصطفاء الأول إلى ما اتفق لها من الأمور الحسنة في أول عمرها ، والاصطفاء الثاني إلى ما اتفق لها في آخر عمرها

﴿النوع الأول من الاصطفاء﴾ فهو أمور : أحدها : أنه تعالى قبل تحريرها مع أنها كانت أنثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث . وثانيها : قال الحسن : إن أمها لما وضعتها ماغذتها طرفة عين ، بل ألقها إلى زكريا ، وكان رزقها يأتيها من الجنة . وثالثها : أنه تعالى فرغها لعبادته ، وخصها في هذا المعنى بأنواع اللطف والهداية والعصمة . ورابعها : أنه كفها أمر معيشتها ، فكان يأتيها رزقها من عند الله تعالى ، على ما قال الله تعالى (أني لك هذا قالت هو من عند الله) وخامسها : أنه تعالى أسمعا كلام الملائكة شفاها ، ولم يتفق ذلك لآثى غيرها ، فهذا هو المراد من الاصطفاء الأول ، وأما التطهير فقيه وجوه : أحدها : أنه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية ، فهو كقوله تعالى في أزواج النبي صلى الله عليه وسلم (ويطهركم تطهيراً) وثانيها : أنه تعالى طهرها عن ميسر الرجال . وثالثها : طهرها عن الحيض ، قالوا : كانت مريم لا تحيض . ورابعها : وطهرها عن الأفعال الذميمة ، والعادات القبيحة . وخامسها : وطهرها عن عقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم

﴿وأما الاصطفاء الثاني﴾ فالمراد أنه تعالى وهب لها عيسى عليه السلام من غير أب ، وأنطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على برأتها عن التهمة ، وجعلها وابنها آية للعالمين ، فهذا هو المراد من هذه الألفاظ الثلاثة

﴿المسألة الخامسة﴾ روى أنه عليه الصلاة والسلام قال «حسبك من نساء العالمين أربع : مريم وآسية امرأة فرعون ، وخديجة ، وفاطمة عليهن السلام» فقيل هذا الحديث دل على أن هؤلاء الأربع أفضل من سائر النساء . وهذه الآية دل على أن مريم عليها السلام أفضل من الكل . وقول من قال المراد أنها مصطفاة على عالمي زمانها . فهذا ترك الظاهر

ثم قال تعالى ﴿يا مريم اقنتي لربك واسجدي﴾ وقد تقدم تفسير القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى (وقوموا لله قانتين) وبالجملة فلما بين تعالى أنها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله أوجب عليها مزيد الطاعات ، شكرًا لتلك النعمة السنية ، وفي الآية سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع ؟

والجواب من وجوه : الأول : أن الواو تفيد الاشتراك ، ولا تفيد الترتيب . الثاني : أن غاية قرب العبد من الله أن يكون ساجداً قال عليه الصلاة والسلام «أقرب ما يكون العبد من ربه إذا سجد» فلما كان السجود محتصاً بهذا النوع من الرتبة والفضيلة ، لا جرم قدمه على سائر الطاعات :

ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ  
أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ «٤٤»

ثم قال (واركع مع الراكعين) وهو إشارة إلى الأمر بالصلاة، فكانه تعالى يأمرها بالمواظبة على السجود في أكثر الأوقات، وأما الصلاة فانها تأتي بها في أوقاتها المعينة لها. الثالث: قال ابن الانباري: قوله تعالى (اقتى) أمر بالعبادة على العموم، ثم قال بعد ذلك (اسجدى واركع) يعني استعمل السجود في وقته اللائق به، واستعمل الركوع في وقته اللائق به. وليس المراد أن يجمع بينهما، ثم يقدم السجود على الركوع والله أعلم. الرابع: أن الصلاة تسمى سجوداً، كما قيل في قوله (وأدبار السجود) وفي الحديث «إذا دخل أحدكم المسجد فليسجد سجدتين» وأيضاً المسجد سمي باسم مشتق من السجود، والمراد منه موضع الصلاة، وأيضاً أشرف أجزاء الصلاة السجود، وتسمية الشيء باسم أشرف أجزائه نوع مشهور في المجاز.

إذا ثبت هذا فنقول: قوله (يامريم اقتى) معناه: يا مريم قومي، وقوله (واسجدى) أى صلى فكان المراد من هذا السجود الصلاة، ثم قال (واركع مع الراكعين) إما أن يكون أمراً لها بالصلاة بالجماعة، فيكون قوله (واسجدى) أمراً بالصلاة حال الانفراد، وقوله (واركع مع الراكعين) أمراً بالصلاة في الجماعة، أو يكون المراد من الركوع التواضع، ويكون قوله (واسجدى) أمراً ظاهراً بالصلاة، وقوله (واركع مع الراكعين) أمراً بالخضوع والخشوع بالقلب (الوجه الخامس في الجواب) لعله كان السجود في ذلك الدين متقدماً على الركوع.

(السؤال الثاني) ما المراد من قوله (واركع مع الراكعين)  
الجواب: قيل معناه: افعل كفعالهم، وقيل: المراد به الصلاة في الجماعة كانت مأمورة بأن تصلى في بيت المقدس مع المجاورين فيه، وإن كانت لا تختلط بهم.

(السؤال الثالث) لم لم يقل واركع مع الراكعات؟  
والجواب لأن الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال أفضل، من الاقتداء بالنساء واعلم أن المفسرين قالوا: لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم عليها السلام شفاهاً. قامت مريم في الصلاة حتى ورمت قدميها وسال الدم والقيح من قدميها.

قوله تعالى «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون»

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذلك إشارة إلى ما تقدم ، والمعنى أن الذى مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى وعيسى بن مريم ، إنما هو من إخبار الغيب فلا يمكنك أن تعلمه إلا بالوحي فان قيل : لم نفيت هذه المشاهدة ، وانتفاؤها معلوم بغير شبهة ، وترك نفى استماع هذه الأشياء من حفاظها وهو موهوم ؟

قلنا : كان معلوما عندهم علماً يقينياً أنه ليس من أهل السماع والقراءة ، وكانوا منكرين للوحي . فلم يبق إلا المشاهدة ، وهى وإن كانت فى غاية الاستبعاد إلا أنها نفيت على سبيل التهم بالمنكرين للوحي مع علمهم بأنه لا سماع ولا قراءة ، ونظيره (وما كنت بجانب الغربى ، وما كنت بجانب الطور ، وما كنت لليسيم إذا أجمعوا أمرهم ، ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا)

﴿المسألة الثانية﴾ «الأنباء» الإخبار عما غاب عنك ، وأما الإيجاء فقد ورد الكتاب به على معان مختلفة ، يجمعها تعريف الموحى اليه بأمر خفى من إشارة أو كتابة أو غيرهما ، وبهذا التفسير يعد الألهام وحياً كقوله تعالى (وأوحى ربك إلى النحل) وقال فى الشياطين يوحون إلى أوليائهم . وقال : (فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا) فلما كان الله سبحانه ألقى هذه الأشياء إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحياً

أما قوله تعالى ﴿إذ يلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى تلك الأقلام وجوها : الأول : المراد بالأقلام التى كانوا يكتبون بها التوراة وسائر كتب الله تعالى ، وكان القراع على أن كل من جرى قلبه على عكس جرى الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الأمر له ، وهذا قول الأكثرين . والثانى : أنهم ألقوا عصيهم فى الماء الجارى فجرت عصا زكريا على ضد جرية الماء فغلبهم . وهذا قول الربيع . والثالث : قال أبو مسلم : معنى يلقون أقلامهم مما كانت الأمم تفعله من المساهمة عند التنازع فيطرحون منها ما يكتبون عليها أسماءهم فن خرج له السهم سلم له الأمر . وقد قال الله تعالى (فساهم فكان من المدحضين) وهو شبيه بأمر القداح التى تنقسم بها العرب لحم الجزور ، وإنما سميت هذه السهام أقلاماً لأنها قلم وتبرى . وكل ما قطعت منه شيئاً بعد شئ . فقد قلبته . ولهذا السبب يسمى ما يكتب به قلباً ،

قال القاضى : وقوع لفظ القلم على هذه الأشياء وإن كان صحيحاً نظراً إلى أصل الاشتقاق . إلا أن العرف الظاهر أوجب اختصاص القلم بهذا الذى يكتب به ، فوجب حمل لفظ القلم عليه

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ٥٥ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ ٥٦

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يدل على أنهم كانوا يلقون أقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم عن البعض في استحقاق ذلك المطلوب ، وإما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالتقاء إلا أنه روى في الخبر أنهم كانوا يلقونها في الماء بشرط أن من جرى قلبه على خلاف جرى الماء فاليد له . ثم انه حصل هذا المعنى لذكرها عليه السلام ، فلا جرم صار هو أولى بكفالتها والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلفوا في السبب الذي لأجله رغبوا في كفالتها حتى أدتهم تلك الرغبة إلى المنازعة ، فقال بعضهم : إن عمران أباهما كان رئيسا لهم ومقدما عليهم . فلاجل حق أبيها رغبوا في كفالتها . وقال بعضهم : إن أمها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله تعالى ، ولأجل ذلك حرصوا على التكفل بها ، وقال آخرون : بل لأن في الكتب الإلهية كان بيان أمرها وأمر عيسى عليه السلام حاصلًا فقرروا لهذا السبب حتى اختصموا

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا في أن أولئك المختصمين من كانوا ؟ فمنهم من قال : كانوا هم خدمة البيت ، ومنهم من قال : بل العلماء ، والأخبار ، وكتاب الوحي ، ولاشبهة في أنهم كانوا من الخواص وأهل الفضل في الدين والرغبة في الطريق

أما قوله ﴿أيهم يكفل مريم﴾ ففيه حذف والتقدير يلقون أقلامهم لينظروا أيهم يكفل مريم وإنما حسن لكونه معلوما

أما قوله ﴿وما كنت لديهم إذ يختصمون﴾ فالمعنى وما كنت هناك إذ يتقارعون على التكفل بها وإذ يختصمون بسببها فيحتمل أن يكون المراد بهذا الاختصاص ما كان قبل الاقراع . ويحتمل أن يكون اختصاصا آخر حصل بعد الاقراع . وبالجملة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم في التكفل بشأنها ، وإقامة باصلاح مهماتها . وما ذاك إلا لدعاء أمها حيث قالت (فتقبل مني إنك أنت السميع العليم) وقالت (إني أعينها بك وذريتها من الشيطان الرجيم)

قوله سبحانه وتعالى ﴿إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين ويكلم الناس في المهد وكهلا ومن الصالحين﴾

اعلم أنه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في أول أمرها وفي آخر أمرها ، شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام . فقال (إذ قالت الملائكة) وفيه مسألتان

(المسألة الأولى) اختلفوا في العامل في «إذ» قيل : العامل فيه : وما كنت لديهم إذ قالت الملائكة . وقيل : يختصمون إذ قالت الملائكة . وقيل : إنه معطوف على «إذ» الأولى في قوله (إذ) قالت امرأة عمران) وقيل : التقدير : أن ما وصفته من أمور زكريا ، وهبة الله له يحيى ، كان إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك . وأما أبو عبيدة : فإنه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف ، وهو أن «إذ» صلة في الكلام وزيادة . واعلم أن القولين الأولين فيهما بعض الضعف ، وذلك لأن مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذى تبشر فيه بعيسى عليه السلام . إلا قول الحسن فإنه يقول إنها كانت عاقلة في حال الصغر ، فإن ذلك كان من كراماتها . فإن صح ذلك جاز في تلك الحال أن يرد عليها البشرى من الملائكة ، وإلا فلا بد من تأخر هذه البشرى إلى حين العقل ، ومنهم من تكلف الجواب . فقال : يحتمل أن يقال : الاختصاص والبشرى وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته في سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاصوب هو الوجه الثالث ، والرابع . أما قول أبي عبيدة : فقد عرفت ضعفه . والله أعلم

(المسألة الثانية) ظاهر قوله إذ قالت الملائكة يفيد الجمع ، إلا أن المشهور أن ذلك المنادى كان جبريل عليه السلام . وقد قررناه فيما تقدم . وأما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات .

وأما قوله تعالى (بكلمة منه) فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه وألقبها بهذا الموضع وجهان الأول : أن كل علوق وإن كان مخلوقا بواسطة الكلمة . وهى قوله : كن ، إلا أن ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الآب ، فلا جرم كان إضافة حدوثه إلى الكلمة أكمل وأتم فجعل بهذا التأويل كأنه نفس الكلمة كما أن من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة إنه نفس الجود ، ومحض الكرم ، وصريح الاقبال ، فكذا هنا

(والوجه الثانى) أن السلطان العادل قد يوصف بأنه ظل الله في أرضه ، وبأنه نور الله ، لما أنه سبب لظهور ظل العدل ، ونور الاحسان فكذلك كان عيسى عليه السلام سبباً لظهور كلام الله عز وجل بسبب كثرة بياناته وإزالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد أن يسمى بكلمة الله تعالى على هذا التأويل .

فان قيل : ولم قلتم إن حدوث الشخص من غير نطفة الآب ممكن . قلنا : أما على أصول المسلمين



فالأمر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان : الأول : أن تركيب الأجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحياة والفهم ، والنطق أمر يمكن ، وثبت أنه تعالى قادر على الممكنات بأسرها ، وكان سبحانه وتعالى قادرا على إيجاد الشخص ، لا من نطفة الأب ، وإذا ثبت الامكان . ثم إن المعجز قام على صدق النبي فوجب أن يكون صادقا ، ثم أخبر عن وقوع ذلك الممكن ، والصادق إذا أخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك ، فثبت صحة ما ذكرناه . الثاني : ما ذكره الله تعالى في قوله «إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم» فلما لم يبعد تخليق آدم من غير أب فلائ لا يبعد تخليق عيسى من غير أب كان أولى ، وهذه حجة ظاهرة ، وأما على أصول الفلاسفة فالأمر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه : الأول : أن الفلاسفة اتفقوا على أنه لا يمتنع حدوث الإنسان على سبيل التوالد من غير تولد قالوا : لأن بدن الإنسان إنما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبر بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن ، وذلك المزاج إنما جعل لامتزاج العناصر الأربعة على قدر معين في مدة معينة . فحصل أجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الإنسان غير ممتنع ، وامتزاجها غير ممتنع ، فامتزاجها يكون عند حدوث الكيفية المزاجية واجبا ، وعند حدوث الكيفية المزاجية ، يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا ، فثبت أن حدوث الإنسان على سبيل التولد معقول ممكن ، وإذا كان الأمر كذلك فحدث الإنسان لا عن الأب أولى بالجواز والامكان

﴿الوجه الثاني﴾ وهو أنا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد . كتولد الفأر عن المدر ، والحيات عن الشعر ، والعقارب عن الباذروج ، وإذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الأب أولى أن لا يكون ممتنعا

﴿الوجه الثالث﴾ وهو أن النخيلات الذهنية ، كثيرا ما تكون أسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة ، ليس أن تصور المنافي يوجب حصول كيفية الغضب ، ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن ، أليس اللوح الطويل إذا كان موضوعا على الأرض قدر الإنسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه ، بل كلما مشى عليه يسقط ، وماذا إلا أن تصور السقوط ، يوجب حصول السقوط ، وقد ذكروا في كتب الفلسفة أمثلة كثيرة لهذا الباب ، وجعلوها كالأصل في بيان جواز المعجزات والكرامات ، فما المانع من أن يقال إنه لما تخيلت صورته عليه السلام كفى ذلك في علوق الولد في رحمها ، وإذا كان كل هذه الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الأب قولاً غير ممتنع . ولو أنك طالبت جميع الأولين والآخرين من أرباب الطبائع ، والطب ، والفلسفة على إقامة حجة إقناعية في امتناع حدوث الولد

من غير الأب لم يجدوا إليه سبيلا إلا الرجوع إلى استقراء العرف والعادة ، وقد اتفق علماء الفلاسفة على أن مثل هذا الاستقراء ، لا يفيد الظن القوي ، فضلا عن العلم ، فعلينا أن ذلك أمر ممكن ، فلما أخبر العباد عن وقوعه وجب الجزم به ، والقطع بصحته . أما قوله تعالى (بكلمة منه) فللمفظة «من» ليست للتبويض ههنا ، إذ لو كان كذلك ، لكان الله تعالى متجزئاً متبعضاً متحملاً للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث ، وتعالى الله عنه ، بل المراد : من كلمة «من» ههنا ابتداء الغاية وذلك لأن في حق عيسى عليه السلام لما لم تكن واسطة الأب موجودة ، صار تأثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه أكمل وأظهر ، فكان كونه كلمة «الله» مبدأ لظهوره ، ولحدوثه أكمل فكان المعنى لفظ ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية

وأما قوله تعالى (اسمه المسيح عيسى ابن مريم) ففيه سؤالات :

(السؤال الأول) المسيح : هل هو اسم مشتق ، أو موضوع ؟

والجواب : فيه قولان الأول : قال أبو عبيدة والليث . أصله بالعبرانية مشيحا ، فعربته العرب وغيروا لفظه ، وعيسى : أصله يشوع ، كما قالوا في موسى : أصله موسى ، أو ميشا بالعبرانية ، وعلى هذا القول لا يكون له اشتقاق

(والقول الثاني) أنه مشتق وعليه الأكثر ، ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : قال ابن عباس : إنما سمي عيسى عليه السلام مسيحا ، لأنه ما كان يمسح يده ذا عاهة ، إلا يرى من مرضه . الثاني : قال أحمد بن يحيى : سمي مسيحا ، لأنه كان يمسح الأرض . أى يقطعها . ومنه مساحة القسام الأرض وعلى هذا المعنى يجوز أن يقال : لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة ، كما يقال للرجل : فسيق وشريب . الثالث : أنه كان مسيحا ، لأنه كان يمسح رأس اليتامى لله تعالى ، فعلى هذه الأقوال : هو فعيل ، بمعنى : فاعل ، كرحيم . بمعنى : راحم . الرابع : أنه مسح من الأوزار والآثام . والخامس : سمي مسيحا ، لأنه ما كان في قدمه خوص ، فكان مسح القدمين . والسادس : سمي مسيحا ، لأنه كان مسحاً بدهن طاهر مبارك يمسح به الأنبياء . ولا يمسح به غيرهم ، ثم قالوا : وهذا الدهن يجوز أن يكون الله تعالى . جعله علامة حتى تعرف الملائكة أن كل من مسح به وقت الولادة ، فانه يكون نبياً . السابع : سمي مسيحا ، لأنه مسح جبريل صلى الله عليه وسلم بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان . الثامن : سمي مسيحا . لأنه خرج من بطن أمه مسحاً بالدهن ، وعلى هذه الأقوال : يكون المسيح . بمعنى : الممسوح ، فعيل بمعنى : مفعول . قال أبو عمرو بن العلاء : المسيح : الملك . وقال النخعي : المسيح الصديق والله أعلم . ولعلمنا قالا : ذلك من جهة كونه مدحا

لا لدلالة اللغة عليه ، وأما المسيح الدجال فأنما سمي مسيحاً لأحد وجهين : أحدهما : لأنه ممسوح أحد العينين . والثاني : أنه يمسح الأرض ، أى : يقطعها في المدة القليلة . قالوا : ولهذا قيل له : دجال لضربه في الأرض ، وقطعه أكثر نواحيها ، يقال : قد دجل الدجال إذا فعل ذلك ، وقيل : سمي دجالاً من قولهم : دجل الرجل إذا موه ولبس

﴿السؤال الثاني﴾ المسيح كان كاللقب له ، وعيسى كالاسم ، فلم قدم اللقب على الاسم ؟  
الجواب : أن المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفاً ، رفيع الدرجة ، مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى أولاً بلقبه ليفيد علو درجته ، ثم ذكره باسمه الخاص

﴿السؤال الثالث﴾ لم قال عيسى بن مريم ؟ والخطاب مع مريم  
الجواب : لأن الأنبياء ينسبون إلى الآباء لا إلى الأمهات ، فلما نسب الله تعالى إلى الأم دون الأب ، كان ذلك اعلاماً لها بأنه محدث بغير الأب ، فكان ذلك سبباً لزيادة فضله ، وعلو درجته

﴿السؤال الرابع﴾ الضمير في قوله : اسمه عائد إلى الكلمة وهي مؤنثة ، فلم ذكر الضمير ؟

الجواب : لأن المسمى بها مذكر

﴿السؤال الخامس﴾ لم قال اسمه المسيح عيسى بن مريم ؟ والاسم ليس إلا عيسى ، وأما المسيح فهو لقب ، وأما ابن مريم فهو صفة

الجواب : الاسم علامة المسمى ، ومعرف له . فكأنه قيل : الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة أما قوله تعالى ﴿وجيها في الدنيا والآخرة﴾ ففيه مسألان :

﴿المسألة الأولى﴾ معنى الوجيه : ذو الجاه والشرف والقدر ، يقال : وجه الرجل ، يوجه وجهه فهو وجيه ، إذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والساطرين ، وقال بعض أهل اللغة : الوجيه : هو الكريم ، لأن أشرف أعضاء الإنسان وجهه ، فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم أن الله تعالى وصف موسى صلى الله عليه وسلم بأنه كان وجيهاً . قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيهاً) ثم للفسرين أقوال : الأول : قال الحسن : كان وجيهاً في الدنيا بسبب النبوة ، وفي الآخرة بسبب علو المنزلة عند الله تعالى . والثاني : أنه وجيه عند الله تعالى . وأما عيسى عليه السلام ، فهو وجيه في الدنيا بسبب أنه يستجاب دعاؤه ويحيى الموتى ، ويرى الأكمه ، والابرص بسبب دعائه . ووجيه في الآخرة بسبب أنه يجعله شفيع أمته المحقين ، ويقبل شفاعتهم فيهم كما يقبل شفاعة أكبر الأنبياء عليهم السلام . والثالث أنه وجيه في الدنيا بسبب أنه كان مبرأ من العيوب التي وصفه لليهود بها ، ووجيه في الآخرة بسبب كثرة

نوابه ، وعلو درجته عند الله تعالى

فان قيل : كيف كان وجهها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه . قلنا : قد ذكرنا أنه تعالى سمي موسى عليه السلام بالوجه مع أن اليهود طعنوا فيه ، وآذوه الى أن برأه الله تعالى بما قالوا ، وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلام ، فكذا هنا

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج (وجهها) منصوب على الحال . المعنى : أن الله يبشرك بهذا الولد وجهها في الدنيا والآخرة . والفراء يسمي هذا قطعاً كأنه قال : عيسى بن مريم الوجه فقطع منه التعريف أما قوله ﴿ومن المقربين﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنه تعالى جعل ذلك كالمدهح العظيم للملائكة فألحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة . وثانيها : أن هذا الوصف كالتنبيه على أنه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة . وثالثها : أنه ليس كل وجه في الآخرة يكون مقرباً لأن أهل الجنة على منازل ودرجات . ولذلك قال تعالى (وكنتم أزواجا ثلاثاً) إلى قوله (والسابقون السابقون أولئك المقربون)

أما قوله تعالى ﴿ويكلم الناس في المهد وكهلاً﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الواو للعطف على قوله (وجهها) والتقدير كأنه قال : وجهها ومكملها للناس وهذا عندي ضعيف ، لأن عطف الجملة الفعلية على الاسمية غير جائز إلا للضرورة ، أو الفائدة والأولى أن يقال : تقدير الآية (إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم) الوجه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين ، وهذا المجموع جملة واحدة . ثم قال (ويكلم الناس) فقوله (ويكلم الناس) عطف على قوله (إن الله يبشرك)

﴿المسألة الثانية﴾ في المهد قولان : أحدهما : أنه حجر أمه . والثاني : هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي وقت الرضاع ، وكيف كان . فالمراد منه : فانه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد ، ولا يختلف هذا المقصود سواء كان في حجر أمه أو كان في المهد

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (وكهلاً) عطف على الظرف من قوله (في المهد) كأنه قيل : يكلم الناس

صغيراً وكهلاً وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما الكهل ؟

الجواب : الكهل في اللغة ما اجتمع قوته ، وكل شبابه ، وهو مأخوذ من قول العرب اكهتل النبات إذا قوى وتم . قال الأعشى :

يضاحك الشمس منها كوكب شرق مؤزر بجميع الثبت مكتهل

أراد بالمكتمل المتناهي في الحسن والكمال

﴿السؤال الثاني﴾ أن تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات . فأما تكلمه حال الكهولة فليس من المعجزات ، فما الفائدة في ذكره ؟

والجواب : من وجوه : الأول : أن المراد منه بيان كونه متقلبا في الأحوال من الصبا إلى الكهولة ، والتغير على الإله تعالى محال ، والمراد منه الرد على وفد نجران ، في قولهم : ان عيسى كان إلها . والثاني : المراد منه أن يكلم الناس مرة واحدة في المهد لظهور طهارة أمه ، ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة . والثالث : قال أبو مسلم : معناه أنه يكلم حال كونه في المهد ، وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة ، وذلك لاشك أنه غاية في المعجز . والرابع : قال الأصم : المراد منه أنه يبلغ حال الكهولة

﴿السؤال الثالث﴾ نقل أن عمر عيسى عليه السلام إلى أن رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة أشهر ، وعلى هذا التقدير : فهو ما بلغ الكهولة

والجواب : من وجهين : الأول : بينا أن الكهل في أصل اللغة عبارة عن الكامل التام ، وأكمل أحوال الإنسان إذا كان بين الثلاثين والأربعين ، فصح وصفه بكونه كهلا في هذا الوقت . والثاني هو قول الحسين بن الفضل البجلي : أن المراد بقوله (وكهلا) أن يكون كهلا بعد أن ينزل من السماء في آخر الزمان ، ويكلم الناس ، ويقتل الدجال . قال الحسين بن الفضل : وفي هذه الآية نص في أنه عليه الصلاة والسلام سينزل إلى الأرض

﴿المسألة الرابعة﴾ أنكرت النصارى كلام المسيح عليه السلام في المهد ، واحتجوا على صحة قولهم بأن كلامه في المهد من أعجب الأمور وأغربها ، ولا شك أن هذه الواقعة لو وقعت لوجب أن يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذي يحصل القطع واليقين بقولهم ، لأن تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ، ومتى حدثت الواقعة العجيبة جدا عند حضور الجمع العظيم . فلا بد وأن تتوفر الدواعي على النقل ، فيصير ذلك بالغاً حد التواتر ، وإخفاء ما يكون بالغاً إلى حد التواتر ممتنع ، وأيضا فلو كان ذلك لكان ذلك الإخفاء ههنا ممتنعا ، لأن النصارى بالغوا في إفراط محبته ، إلى حيث قالوا إنه كان إلها ، ومن كان كذلك يمتنع أن يسعى في إخفاء مناقبه ، وفضائله بل ربما يجعل الواحد ألفاً ثبت أن لو كانت هذه الواقعة موجودة لكان أولى الناس بمعرفة النصارى ، ولما أطبقوا على إنكارها علينا أنه ما كان موجوداً البتة

أجاب المتكلمون عن هذه الشبهة ، وقالوا : إن كلام عيسى عليه السلام في المهد إنما كان للدلالة

قَالَتْ رَبَّ أَنَّى يَكُونُ لى وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِى بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ  
إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ «٧»، وَيُعَلِّمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ  
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ «٨»

على براءة حال مريم عليها السلام من الفاحشة ، وكان الحاضرون جمعا قليلين ، فالسامعون لذلك الكلام . كان جمعا قليلا . ولا يبعد فى مثله التواطؤ على الاخفاء ، وبتقدير : أن يذكروا ذلك إلا أن اليهود كانوا يكذبونهم فى ذلك وينسبونهم إلى البهت . فهم أيضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الأسباب بقى الأمر مكتوما مخفيا إلى أن أخبر الله سبحانه وتعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك ، وأيضا فليس كل النصارى ينكرون ذلك . فانه نقل عن جعفر بن أبى طالب : لما قرأ على النجاشى سورة مريم . قال النجاشى : لا تفاوت بين واقعة عيسى ، وبين المذكور فى هذا الكلام بذرة ثم قال تعالى ﴿ومن الصالحين﴾

فان قيل : كون عيسى كلمة من الله تعالى ، وكونه (وجيها فى الدنيا والآخرة) وكونه من المقربين عندالله تعالى . وكونه مكلما للناس فى المهد ، وفى الكهولة كل واحد من هذه الصفات أعظم وأشرف من كونه صالحا فلم ختم الله تعالى أوصاف عيسى بقوله (ومن الصالحين)

قلنا : إنه لارتبة أعظم من كون المرء صالحا لأنه لا يكون كذلك إلا ويكون فى جميع الأفعال والتروك مواظبا على النهج الأصلى ، والطريق الأكمل ، ومعلوم أن ذلك يتناول جميع المقامات فى الدنيا والدين فى أفعال القلوب ، وفى أفعال الجوارح . فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل أردفه بهذا الكلام الذى يدل على أرفع الدرجات

قوله تعالى ﴿قالت رب أنى يكون لى ولد ولم يمسنى بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون﴾

قال المفسرون : انها إنما قالت ذلك لأن التبشير به يقتضى التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله فى قصة زكريا عليه السلام ، وقوله (إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) تقدم تفسيره فى سورة البقرة

أما قوله تعالى ﴿ويعلّم الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل﴾ ففيه مسألان

## وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ

(المسألة الأولى) قرأنا في «عاصم» (ويعلمه) بالياء والباقون بالنون . أما الياء فعطف على قوله (يخلق ما يشاء) وقال المبرد عطف على يبشرك بكلمة «وكذا وكذا» (ويعلمه الكتاب) ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية أنها قالت : رب أنى يكون لى ولد . فقال لها الله (كذلك الله يخلق ما يشاء إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون) فهذا وإن كان إخباراً على وجه المغاية : إلا أنه إخبار من الله تعالى عن نفسه ، فلا جرم حسن أن يوصل به الإخبار على وجه غير المغاية . فقال (ونعلمه) لأن معنى قوله (كذلك الله يخلق ما يشاء) معناه : كذلك نحن نخلق ما نشاء (ونعلمه الكتاب والحكمة) والله أعلم

(المسألة الثانية) في هذه الآية أمور أربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف . والاقرب عندى أن يقال : المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ، ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان فى أن يعرف الحق لذاته والخير لأجل العمل به ، وبمجموعهما هو المسمى بالحكمة ، ثم بعد أن صار عالماً بالخط والكتابة ، ومحيطاً بالعلوم العقلية والشرعية ، يعلمه التوراة ، وإنما أخرج تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة ، لأن التوراة كتاب إلهى ، وفيه أسرار عظيمة ، والانسان مالم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه أن يخوض فى البحث على أسرار الكتب الالهية ، ثم قال فى المرتبة الرابعة والانجيل ، وإنما أخرج ذكر الانجيل عن ذكر التوراة لأن من تعلم الخط ، ثم تعلم علوم الحق . ثم أحاط بأسرار الكتاب الذى أنزله الله تعالى على من قبله من الأنبياء ، فقد عظمت درجته فى العلم فاذا أنزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتاباً آخر وأوقفه على أسرار ذلك هو الغاية القصوى ، والمرتبة العليا فى العلم ، والفهم والاحاطة بالأسرار العقلية والشرعية . والاطلاع على الحكم العلوية ، والسفلية ، فهذا ما عندى فى ترتيب هذه الألفاظ الاربعة ثم قال تعالى (ورسولا إلى بني إسرائيل أنى قد جئتكم بآية من ربكم) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) فى هذه الآية وجوه : الأول : تقدير الآية : ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل ونبعث رسولا إلى بني إسرائيل . قائل : أنى قد جئتكم بآية من ربكم ، والحذف حسن إذ لم يفرض إلى الاشتباه . الثانى : قال الزجاج : الاختيار عندى أن تقديره : ويكلم الناس رسولا ، وإنما أضمرنا ذلك لقوله (أنى قد جئتكم) والمعنى : ويكلمهم رسولا بأنى قد جئتكم . الثالث : قال الأخفش : إن شئت جعلت الواو زائدة ، والتقدير : ويعلمه الكتاب والحكمة



أَنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ

والتوراة، والإنجيل رسولاً إلى بنى إسرائيل. قائلًا: أنى قد جئكم بآية

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية تدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان رسولاً إلى كل بنى إسرائيل بخلاف قول بعض اليهود أنه كان مبعوثاً إلى قوم مخصوصين منهم

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد بالآية الجنس لا الفرد لأنه تعالى عدد ههنا أنواعاً من الآيات، وهى إحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والأخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله (قد جئكم بآية من ربكم) الجنس لا الفرد

ثم قال ﴿أنى أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فَأَنْفَخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾  
اعلم أنه تعالى حكى ههنا خمسة أنواع من معجزات عيسى عليه السلام

## النوع الاول

ما ذكره ههنا فى هذه الآية وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة (أنى) بفتح الحمزة ، وقرأ نافع بكسر الحمزة فن فتح (أنى) فقد جعلها بدلاً من آية كانه قال : وجئكم بأنى أخلق لكم من الطين ، و من كسر فله وجهان : أحدهما : الاستئناف وقطع الكلام مما قبله . والثانى : أنه فسر الآية بقوله (انى أخلق لكم) ويجوز أن يفسر الجملة المتقدمة بما يكرن على وجه الابتداء . قال الله تعالى واعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعد بقوله لهم مغفرة ، وقال (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم) ثم فسر المثل بقوله (خلقه من تراب) وهذا الوجه أحسن لأنه فى المعنى كقراءة من فتح (أنى) على جملة بدلاً من آية

﴿المسألة الثانية﴾ أخلق لكم من الطين أى أقدر وأصور وقد بينا فى تفسير قوله تعالى (ياأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم) إن الخالق هو التقدير ولا بأس بأن نذكره ههنا أيضاً فنقول الذى يدل عليه القرآن والشعر والاستشهاد . أما القرآن فأيات : أحداها : قوله تعالى (فتبارك الله أحسن الخالقين) أى المقدرين ، وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب تفسير كونه خالقا بالتقدير والتسوية . وثانيها : أن لفظ الخالق يطلق على الكذب قال تعالى فى سورة الشعراء إن هذا إلاخلق الأولين ، وفى النكبات وتخلقون إفكا وفى سورة ص إن هذا إلااختلاق والكاذب إنما سمي خالفاً لأنه يقدر الكذب فى خاطره ويصوره . وثالثها : هذه الآية

التي نحن في تفسيرها وهى قوله (أنى أخلق لكم من الطين) أى أصور ، وأقدر وقال تعالى فى المائدة (وإذ نخلق من الطين كهيئة الطير) وكل ذلك يدل على أن الخالق هو التصوير والتقدير ، ورابعها : قوله تعالى (هو الذى خلق لكم مافى الأرض جميعا) وقوله (خالق) إشارة إلى الماضى ، فلو حملنا قوله (خلق) على الإيجاد والابداع ، لكان المعنى : أن كل مافى الأرض فهو تعالى قد أوجده فى الزمان الماضى ، وذلك باطل بالاتفاق ، فاذن وجب حمل الخالق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر فى الماضى كل ما وجد الآن فى الأرض ، وأما الشعر فقوله :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

وقوله ولا يعطى بأيدى الخالقين ولا أيدى الخوالق إلا جسد الادم

﴿وأما الاستشهاد﴾ فهو أنه يقال : خلق النعل إذا قدرها وسواها بالقياس والخلق المقدار من الخير ، وفلان خالق بكذا . أى له هذا المقدار من الاستحقاق ، والصخرة الخلقاء ، الملساء ، لأن الملساء استواء ، وفى الخشونة اختلاف ، فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والتسوية

إذا عرفت هذا فنقول : اختلف الناس فى لفظ «الخالق» قال أبو عبد الله البصرى : أنه لا يجوز إطلاقه على الله فى الحقيقة ، لأن التقدير والتسوية ، عبارة عن الظن والحسبان ، وذلك على الله محال ، وقال أصحابنا : الخالق . ليس إلا الله ، واحتجوا عليه بقوله تعالى (الله خالق كل شئ) ومنهم من احتج بقوله (هل من خالق غير الله يرزقكم) وهذا ضعيف ، لأنه تعالى قال (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) فالمعنى : هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقا من السماء ، ولا يلزم من صدق قولنا الخالق الذى يكون هذا شأنه ، ليس إلا الله ، صدق قولنا أنه لا خالق إلا الله .

وأجابوا عن كلام أبي عبد الله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم والظن ، لكن الظن وإن كان محالا فى حق الله تعالى ، فالعلم ثابت ..

إذا عرفت هذا فنقول (أنى أخلق لكم من الطين) معناه : أصور وأقدر ، وقوله (كهيئة الطير) فالهيئة الصورة المهيئة من قولهم هيأت الشئ . إذا قدرته . وقوله (فأنفخ فيه) أى فى ذلك الطين المصور . وقوله (فيكون طيرا باذن الله) فيه مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ نافع (فيكون طائرا) بالالف على الواحد . والباقون (طيرا) على الجمع . وكذلك فى المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد ، وعلى الجمع

يروى أن عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة ، وأظهر المعجزات . أخذوا يتعنتون عليه ، وطالبوه بخلق خفاش ، فأخذ طينا وصوره ، ثم نفخ فيه ، فاذا هو يطير بين السماء والأرض ، قال وهب :

## وَأَبْرِئِ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ

كان يطير مادام الناس ينظرون اليه ، فاذا غاب عن أعينهم سقط ميتا ، ثم اختلف الناس ، فقال قوم : انه لم يخلق غير الخفاش ، وكانت قراءة نافع عليه ، وقال آخرون : انه خلق أنواعا من الطير وكانت قراءة الباقر عليه

﴿المسألة الثانية﴾ قال بعض المتكلمين : الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ، ولذلك وصفها بالنفخ ، ثم ههنا بحث ، وهو أنه هل يجوز أن يقال : انه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية ، بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجبا لصيرورة ذلك الشيء حيا ، أو يقال : ليس الأمر كذلك ، بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخة عيسى عليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات ، وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى (الذي خلق الموت والحياة) وحكى عن إبراهيم عليه السلام انه قال : في مناظرته مع الملك (ربى الذى يحيى ويميت) فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال

﴿المسألة الثالثة﴾ القرآن دل على أنه عليه الصلاة والسلام ، إنما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل صلى الله عليه وسلم روح محض ، وروحانى محض ، فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه السلام للحياة والروح

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله (بإذن الله) معناه بتكوين الله تعالى وتخليقه ، لقوله تعالى (وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله) أى إلا بأن يوجد الله الموت ، وإنما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد إزالة للشبهة ، وتنبيها على أنى أعمال هذا التصوير ، فأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزات على يد الرسل

## وأما النوع الثانى والثالث والرابع من المعجزات

فهو قوله ﴿وأبرئ الأكمة والأبرص وأحيى الموتى بإذن الله﴾ ذهب أكثر أهل اللغة الى أن الأكمة ، هو الذى ولد أعمى ، وقال : الخليل وغيره هو الذى عمى بعد أن كان بصيرا ، وعن مجاهد هو الذى لا يبصر بالليل ، ويقال : انه لم يكن فى هذه الامة أكمة غير قتادة بن دعامة السدوسى صاحب التفسير ، وروى أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفاً من المرضى من أطباق منهم أناة ، ومن لم يطق أناة عيسى عليه السلام ، وما كانت مداواته إلا بالدعاء وحده ، قال

وَأَنْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي يَوْمِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لَكُمْ  
إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ «٤٩»

الكلبي : كان عيسى عليه السلام يحيي الأموات ، يياحي ياقويم واحيا عاذر ، وكان صديقاله « ودعا  
سام بن نوح من قبره ، فخرج حيا ، ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله ، فنزل عن سريره حيا ،  
ورجع الى أهله ونبي وولده له ، وقوله (باذن الله) رفع لتوهم من اعتقد فيه الالهية

### وأما النوع الخامس

من المعجزات اخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه

﴿وَأَنْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخِرُونَ فِي يَوْمِكُمْ﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما أنه عليه الصلاة والسلام كان من أول أمره يخبر  
عن الغيوب ، روى السدي : أنه كان يلعب مع الصبيان ، ثم يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم ، وكان يخبر  
الصبي بأن أمك قد خبأت لك كذا ، فيرجع الصبي الى أهله ، ويكي الى أن يأخذ ذلك الشيء ، ثم  
قالوا للصبيانهم : لا تلعبوا مع هذا الساحر ، وجمعوهم في بيت ، فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم ، فقالوا  
له : ليسوا في البيت ، فقال : فمن في هذا البيت ، قالوا : خنازير قال عيسى عليه السلام : كذلك  
يكونون ، فاذا هم خنازير

﴿والقول الثاني﴾ ان الاخبار عن الغيوب إنما ظهر وقت نزول المائدة ، وذلك لأن  
القوم نهوا عن الادخار ، فكانوا يخزنون ويدخرون ، فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك

﴿المسألة الثانية﴾ الاخبار عن الغيوب على هذا الوجه معجزة ، وذلك لأن المنجمين الذين  
يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ، ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون  
بها الى معرفة أحوال الكواكب ، ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيرا ، فاما الاخبار عن الغيب من  
غير استعانة بآلة ، ولا تقدم مسألة لا يكون الا بالوحى من الله تعالى ، ثم انه عليه السلام ختم  
كلامه بقوله :

﴿ان في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين﴾

والمعنى ان في هذه الخمسة لمعجزة قاهرة قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلائل المعجزة

وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَا حِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ  
وَجِئْتُكُمْ بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ ٥٠ إِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ  
هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ ٥١»

في الحل على الصدق ، يلي من أنكر دلالة أصل المعجز على صدق المدعى ، وهم البراهمة ، فانه لا يكفيه ظهور هذه الآيات ، أما من آمن بدلالة المعجز على الصدق ، لا يبق له في هذه المعجزات كلام البتة قوله تعالى ﴿ومصدقا لما بين يدي من التوراة ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربى وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم﴾

اعلم أنه عليه السلام لما بين هذه المعجزات الباهرة ، كونه رسولا من عند الله تعالى ، بين بعد ذلك ، انه بماذا أرسل وهو أمران : أحدهما : قوله (ومصدقا لما بين يدي من التوراة) وفيه مسألان (المسألة الأولى) قد ذكرنا في قوله (ورسولا الى بنى إسرائيل أنى قد جئتكم بآية) أن تقديره وأبعثه رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتكم بآية) فقله (ومصدقا) معطوف عليه ، والتقدير وأبعثه رسولا الى بنى إسرائيل قائلا (أنى قد جئتكم بآية) . وانى بعثت (ومصدقا لما بين يدي من التوراة) وإنما حسن حذف هذه الألفاظ لدلالة الكلام عليها

(المسألة الثانية) انه يجب على كل نبى أن يكون مصدقا لجميع الأنبياء عليهم السلام ، لأن الطريق الى ثبوت نبوتهم هو المعجز ، فكل من حصل له المعجز ، وجب الاعتراف بنبوته ، فلهذا قلنا : بأن عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقا لموسى بالتوراة ، ولعل من جملة الأغراض فى بعثة عيسى عليه السلام اليهم تقرير التوراة ، وإزالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين

(وأما المقصود الثانى) من بعثة عيسى عليه السلام قوله (ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم) (وفيه سؤال) وهو أنه يقال : هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها ، لأن هذه الآية الأخيرة صريحة فى أنه جاء ليحل بعض الذي كان محرما عليه فى التوراة . وهذا يقتضى أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة ، وهذا يناقض قوله (ومصدقا لما بين يدي من التوراة)

والجواب : انه لا تناقض بين الكلامين ، وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له الا اعتقاد أن كل ما فيها فهو حق وصواب ، وإذا لم يكن الثانى المذكورا فى التوراة ، لم يكن يكن حكم عيسى

فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْخَوَارِيُّونَ  
نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٥٢﴾ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا

بتحليل ما كان محرماً فيها ، مناقضاً لكونه مصداقاً بالتوراة ، وأيضاً إذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة ، لم يكن يحجى عيسى عليه السلام ، وشرعه مناقضاً للتوراة ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : انه عليه السلام ما غير شيئاً من أحكام التوراة ، قال وهب بن منبه : ان عيسى عليه السلام كان على شريعة موسى عليه السلام ، كان يقرر السبت ، ويستقبل بيت المقدس ، ثم انه فسر قوله (ولا حل لكم بعض الذي حرم عليكم) بأمرين : أحدهما : ان الاحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ، ونسبوها الى موسى ، فجاء عيسى عليه السلام ، ورفعها وأبطلها . وأعاد الأمر الى ما كان في زمن موسى عليه السلام . والثاني : أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات ، كما قال الله تعالى (فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ، ورفع تلك التشديدات عنهم ، وقال آخرون : ان عيسى عليه السلام رفع كثيراً من أحكام التوراة ، ولم يكن ذلك قادحاً في كونه مصداقاً بالتوراة على ما بيناه . ورفع السبت . ووضع الأحد قائماً مقامه ، وكان محققاً في كل ما عمل لما بينا أن الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق . ثم قال (وجتكم بآية من ربكم) وإنما أعاده لأن اخراج الانسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر ، فأعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجحاً في قلوبهم ، ومؤثراً في طاعتهم . ثم خوفهم ، فقال (فاتقوا الله وأطيعون) لأن طاعة الرسول من لوازم تقوى الله تعالى . فبين انه إذا لم يكن أن تقوا الله لم يكن أن تطيعوني فيما أمركم به عن ربي ، ثم إنه ختم كلامه بقوله (إن الله ربي وربكم) ومقصوده إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكيلا يتقولوا عليه الباطل ، فيقولوا : انه إله وابن إله ، لأن اقراره لله بالعبودية يمنع مما تدعيه جهال النصارى عليه ، ثم قال (فاعبدوه هذا صراط مستقيم) والمعنى : أنه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم ، وجب على الكل أن يعبدوه ، ثم أكد ذلك بقوله (هذا صراط مستقيم)

قوله تعالى ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري الى الله قال الخواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد أنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين﴾

الرَّسُولَ فَانْتَبِهْ مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿٥٣﴾ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴿٥٤﴾

ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين

اعلم أنه تعالى لما حكى بشاره مريم بولدهم عيسى ، واستقصى في بيان صفاته ، وشرح معجزاته وترك هنا قصة ولادته ، وقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء . شرع في بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات ، وأظهر لهم تلك الدلائل فهم بماذا عاملوه ، فقال تعالى ( فلما أحس عيسى منهم الكفر ) وفي الآية مسائل : الأولى : الاحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وهنا وجهان : أحدهما : أن يجرى اللفظ على ظاهره ، وهو أنهم تكلموا بالكفر ، فأحس ذلك بآذنه : والثاني : أن نحمله على التأويل . وهو أن المراد أنه عرف منهم إصرارهم على الكفر ، وعزمهم على قتله ، ولما كان ذلك العلم علما لا شبهة فيه ، مثل العلم الحاصل من الحواس ، لا جرم عبر عن ذلك العلم بالاحساس

(المسألة الثانية) اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه : الأول : قال السدي : أنه تعالى لما بعث رسولا إلى بني إسرائيل جاءهم « ودعاهم إلى دين الله فتمردوا » وعصوا بخافهم « واختفى عنهم » وكان أمر عيسى عليه السلام في قومه كأمر محمد صلى الله عليه وسلم وهو بمكة . فكان مستضعفاً ، وكان يخفى من بني إسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار ، وفي منازل من آمن به لما أرادوا قتله ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام خرج مع أمه يسيحان في الأرض فاتفق أنه نزل في قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته . وكان في تلك المدينة ملك جبّار ، فجاء ذلك الرجل يوما حزينا . فسأله عيسى عن السبب ، فقال : ملك هذه المدينة رجل جبّار ، ومن عادته أنه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه هو وجنوده . وهذا اليوم نوبتي ، والأمر متعذر علي ، فلما سمعت مريم عليها السلام ذلك ، قالت : يا بني ادع الله ليكني ذلك ، فقال : يا أمه ! إن فعلت ذلك كان فيه شر ، فقالت قد أحسن وأكرم ، ولا بد من إكرامه ، فقال عيسى عليه السلام « إذا قرب يحبي الملك فاملا قنورك وخواييك ماء ثم أعلنني » فلما فعل ذلك ، دعا الله تعالى فتحول ما في القنور طيخا ، وما في الخوايى خمرأ ، فلما جاءه الملك أكل وشرب ، وسأله من أين هذا الخمر ، فعمل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة ، فقال : إن من دعا الله حتى جعل الماء خمرأ إذا دعا أن يحبي الله تعالى ولدى لا بد وأن يحباب ، وكان ابنه قد مات قبل ذلك بأيام ، فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك ، فقال عيسى : لا تفعل ، فانه إن عاش كان شرأ ، فقال ما أبالي ما كان إذا رأيت ، وإن



أحييته تركتك على مات فعل ، فدعا الله عيسى ، فعاش الغلام ، فلما رآه أهل مملكته قد عاش ، تبادروا بالسلاح واقتلوا ، وصار أمر عيسى عليه السلام مشهوراً في الخلق ، وقصد اليهود قتله ، وأظهروا الطعن فيه ، والكفر به .

﴿والقول الثاني﴾ أن اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به في التوراة ، وأنه يفسخ دينهم ، فكانوا من أول الأمر طاعنين فيه ، طالبين قتله ، فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم ، وأخذوا في إيذائه وإيحاشه ، وطلبوا قتله .

﴿والقول الثالث﴾ أن عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم إلى الإيمان ، أنهم لا يؤمنون به ، وأن دعوته لا تنجح ، فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم ، فقال لهم (من أنصاري إلى الله) فما أجابه إلا الحواريون ، فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين ، كفرون مصرون على إنكار دينه ، وطلب قتله .

أما قوله تعالى ﴿قال من أنصاري إلى الله﴾ ففيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية أقوال : الأول : أن عيسى عليه السلام لما دعا بني إسرائيل إلى الدين ، وتمردوا عليه ، فرمهم ، وأخذ يسبح في الأرض فرب جماعة من صيادي السمك ، وكان فيهم شمعون ، ويعقوب ، ويوحنا ابنا زبدي ، وهم من جملة الحواريين الاثني عشر . فقال عيسى عليه السلام : الآن تصيد السمك ، فإن تبعني صرت بحيث تصيد الناس حياة الأبد ، فطلبوا منه المعجزة ، وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئاً فأمره عيسى بالقاء شبكته في الماء مرة أخرى ، فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تمزق منه ، واستعانوا بأهل سفينة أخرى ، وملؤا السفينتين ، فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام .

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله (من أنصاري إلى الله) إنما كان في آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلباً لقتله ، ثم ههنا احتمالات : الأول : أن اليهود لما طلبوه للقتل ، وكان هو في الحرب عنهم قال لأولئك الاثني عشر من الحواريين : أيكم يجب أن يكون رفيق في الجنة على أن يلقي عليه شبيهي ، فيقتل مكاني ؟

فأجابه إلى ذلك بعضهم ، وفيما تذكره النصاري في إنجيلهم : أن اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبداً كان فيهم ، لرجل من الأحبار عظيم ، فرمى بأذنه ، فقال له عيسى : حسبك . ثم أخذ أذن العبد فردها إلى موضعها ، فصارت كما كانت ، والحاصل أن الغرض من طلب النصرة إقدامهم على دفع الشر عنه

﴿والاحتمال الثاني﴾ أنه دعاهم إلى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة أخرى (فأمنت طائفة

من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدتنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين)

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (إلى الله) فيه وجوه : الأول : التقدير من أنصارى حال ذهابى إلى الله

أو حال التجاى إلى الله . والثاني : التقدير : من أنصارى إلى أن أبين أمر الله تعالى ، وإلى أن أظهر دينه

ويكون إلى ههنا غاية كأنه أراد من ثبت على نصرى إلى أن تتم دعوتى ، ويظهر أمر الله تعالى .

الثالث : قال الآكثرون من أهل اللغة إلى ههنا بمعنى مع قال تعالى (ولأنأكلوا أموالهم إلى أموالكم)

أى معها ، وقال صلى الله عليه وسلم «الذود إلى الذود إبل» أى مع الذود

قال الزجاج : كلمة «إلى» ليست بمعنى مع ، فانك لو قلت ذهب زيد إلى عمرو ، لم يجوز أن تقول :

ذهب زيد مع عمرو لأن «إلى» تفيد الغاية و «مع» تفيد ضم الشيء إلى الشيء . بل المراد من قولنا

أن «إلى» ههنا بمعنى «مع» هو أنه يفيد فائدتها من حيث أن المراد من يضيف نصرته إلى نصره الله

إياى ، وكذلك المراد من قوله (ولأنأكلوا أموالهم إلى أموالكم) أى لأنأكلوا أموالهم مضمومة إلى

أموالكم ، وكذلك قوله عليه السلام «الذود إلى الذود إبل» معناه : الذود مضموما إلى الذود إبل

والرابع : أن يكون المعنى من أنصارى فيما يكون قربة إلى الله ووسيلة إليه ، وفى الحديث أنه صلى الله

عليه وسلم كان يقول إذا ضحى «اللهم منك واليك» أى تقرباً إليك ، ويقول الرجل لغيره عند دعائه

إياه «إلى» أى انضم إلى ، فكذا ههنا المعنى من أنصارى فيما يكون قربة إلى الله تعالى . الخامس : أن

يكون «إلى» بمعنى اللام كأنه قال : من أنصارى لله ، نظيره قوله تعالى (قل هل من شركائكم من يهدى

إلى الحق قل الله يهدى للحق) والسادس : تقدير الآية : من أنصارى فى سبيل الله . و «إلى» بمعنى

«فى» جائز ، وهذا قول الحسن .

أما قوله تعالى ﴿قال الحواريون نحن أنصار الله﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فى لفظ «الحوارى» وجوها : الأول : أن الحوارى اسم موضوع

لخاصة الرجل ، وخالسته ، ومنه يقال للدقيق حوارى ، لأنه هو الخالص منه ، وقال صلى الله عليه وسلم

للزبير «إنه ابن عمى» وحوارى من أمتى ، والحواريات من النساء النقيات الألوان والجلود . فعلى

هذا : الحواريون هم صفوة الأنبياء الذين خلصوا ، وأخلصوا فى التصديق بهم ، وفى نصرتهم

﴿القول الثانى﴾ الحوارى أصله من الحور ، وهو شدة البياض ، ومنه قيل للدقيق حوارى ،

ومنه الآحور ، والهور نقاء بياض العين ، وحورت الثياب : يبيضها ، وعلى هذا القول اختلفوا

فإن أولئك لم يسموا بهذا الاسم ؟ فقال سعيد بن جبير : لبياض ثيابهم ، وقيل كانوا قصارين ، يبيضون

الثياب، وقيل لأن قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نقاء وريبة، فسموا بذلك مدحا لهم، وإشارة إلى نقاء قلوبهم، كالثوب الأبيض، وهذا كما يقال فلان نقي الجيب، طاهر الذيل، إذا كان بعيداً عن الأفعال الذميمة، وفلان دنس الثياب: إذا كان مقدماً على ما لا ينبغي.

﴿القول الثالث﴾ قال الضحاك: مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب، فدعاهم إلى الإيمان فأمنوا، والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري، وهو القصار فعميت هذه اللفظة فصارت حوارى، وقال مقاتل بن سليمان: الحواريون: هم القصارون، وإذا عرفت أصل هذا اللفظ فقد صار يعرف الاستعمال دليلاً على خواص الرجل وبطائه.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في أن هؤلاء الحواريين من كانوا؟

﴿فالقول الأول﴾ أنه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك، فقال لهم «تعالوا نصطاد الناس» قالوا: من أنت؟ قال «أنا عيسى بن مريم، عبدالله ورسوله» فطلبوا منه المعجز على ما قال فلما أظهر المعجز آمنوا به، فهم الحواريون.

﴿القول الثاني﴾ قالوا: سلمته أمه إلى صباغ، فكان إذا أراد أن يعلمه شيئاً كان هو أعلم به منه وأراد الصباغ أن يغيب بعض مهماته، فقال له: ههنا ثياب مختلفة، وقد علمت على كل واحد علامة معينة، فاصبغها بتلك الألوان، بحيث يتم المقصود عند رجوعي، ثم غاب فطلب عيسى عليه السلام جباً واحداً، وجعل الجميع فيه، وقال «كوني بأذن الله كما أريد» فرجع الصباغ فأخبره بما فعل فقال: قد أفسدت على الثياب، قال «قم فانظر» فكان يخرج ثوباً أحمر، وثوباً أخضر، وثوباً أصفر كما كان يريد، إلى أن أخرج الجميع على الألوان التي أرادها، فتعجب الحاضرون منه، وآمنوا به فهم الحواريون.

﴿القول الثالث﴾ كان الحواريون اثني عشر رجلاً اتبعوا عيسى عليه السلام، وكانوا إذا جاعوا قالوا: يا روح الله جعنا، فيضرب يده إلى الأرض، فيخرج لكل واحد رغيفان، وإذا عطشوا قالوا يا روح الله: عطشنا، فيضرب يده إلى الأرض، فيخرج الماء فيشربون، فقالوا: من أفضل منا إذا شئنا أطعمتنا، وإذا شئنا سقيتنا، وقد آمنا بك فقال «أفضل منكم من يعمل بيده» ويأكل من كسبه» فصاروا يغسلون الثياب بالكراء، فسموا حواريين.

﴿القول الرابع﴾ أنهم كانوا ملوكاً قالوا وذلك أن واحداً من الملوك صنع طعاماً، وجمع الناس عليه، وكان عيسى عليه السلام على قصعة منها، فكانت القصعة لا تنقص، فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك، فقال: تعرفونه. قالوا: نعم، فذهبوا بعيسى عليه السلام، قال: من أنت؟ قال: أنا

عيسى بن مريم . قال فاني أترك ملكي وأتبعك فتبعه ذلك الملك مع أقاربه ، فأولئك هم الحواريون قال القفال : ويجوز أن يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثنى عشر من الملوك ، وبعضهم من صيادي السمك ، وبعضهم من القصارين ، والكل سموا بالحواريين لأنهم كانوا أنصار عيسى عليه السلام ، وأعوانه ، والمخلصين في محبته ، وطاعته ، وخدمته

(المسئلة الثالثة) المراد من قوله ( نحن أنصار الله ، أى نحن أنصار دين الله ، وأنصار أنبيائه ، لان نصره الله تعالى في الحقيقة محال ، فالمراد منه ما ذكرناه

أما قوله ( آمنا بالله ) فهذا يجري مجرى ذكر العلة ، والمعنى يجب علينا أن نكون من أنصار الله ، لاجل أنا آمنا بالله ، فان الايمان بالله يوجب نصره دين الله ، والذب عن أوليائه ، والمحاربة مع أعدائه ثم قالوا ( واشهد بأننا مسلمون ) وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على أنفسهم «إشهاد الله تعالى أيضا» ثم فيه قولان : الاول : المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك ، والذب عنك ، مستسلمون لأمر الله تعالى فيه . والثاني : ان ذلك اقرار منهم ، بأن دينهم الاسلام ، وأنه دين كل الانبياء صلوات الله عليهم

واعلم انهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على إيمانهم ، وعلى اسلامهم تضرعوا إلى الله تعالى ، وقالوا (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ) وذلك لأن القوم آمنوا بالله حين قالوا : في الآية المتقدمة ( آمنا بالله ) ثم آمنوا بكتب الله تعالى ، حيث قالوا ( آمنا بما أنزلت ) وآمنوا برسول الله حيث « قالوا ( واتبعنا الرسول ) فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب ، فقالوا ( فاكتبنا مع الشاهدين ) وهذا يقتضى أن يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ، ويفضل على درجته ، فعند هذا ذكر المفسرون وجوها : الاول : قال ابن عباس ( مع الشاهدين ) أى مع محمد وأمه ، لأنهم هم المخصوصون بأداء الشهادة ، قال الله تعالى ( وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ) والثاني : وهو منقول أيضا عن ابن عباس ( اكتبنا مع الشاهدين ) أى اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال الله تعالى ( فلنسألن الذين أرسل اليهم ولنسألن المرسلين )

وقد أجاب الله تعالى دعاءهم ، وجعلهم أنبياء ورسل ، فاحيوا الموتى ، وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام

(والقول الثالث) ( اكتبنا مع الشاهدين ) أى اكتبنا في جملة من شهدك بالتوحيد ، ولانبيائك بالتصديق ، والمقصود من هذا أنهم لما أشهدوا عيسى عليه السلام على اسلام أنفسهم ، حيث قالوا

(واشهد أنا مسلمون) فقد أشهدوا الله تعالى على ذلك تأكيداً للأمر، وتقوية له . وأيضاً طلبوا من الله مثل ثواب كل مؤمن شهد الله بالتوحيد ولأنبيائه بالنبوة

﴿القول الرابع﴾ ان قوله (فاكتبنا مع الشاهدين) إشارة إلى ان كتاب الأبرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال الله تعالى (كلا إن كتاب الأبرار لفي عليين) فاذا كتب الله ذكركم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكركم مشهوراً في الملا الأعلى وعند الملائكة المقربين

﴿القول الخامس﴾ أنه تعالى قال (شهد الله أنه لا إله الا هو والملائكة وأولو العلم) فجعل أولو العلم من الشاهدين، وقرن ذكركم بذكركم نفسه، وذلك درجة عظيمة، ومرتبة عالية، فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا من تلك الفرقة الذين قرنت ذكركم بذكركم

﴿والقول السادس﴾ أن جبريل عليه السلام لما سأل محمداً صلى الله عليه وسلم عن الاحسان فقال «أن تعبد الله كأنك تراه» وهذا غاية درجة العبد في الاشتغال بالعبودية، وهو أن يكون العبد في مقام الشهود، لافي مقام الغيبة، فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال أرادوا الترقى من مقام الاستدلال، إلى مقام الشهود والمكاشفة. فقالوا (فاكتبنا مع الشاهدين)

﴿القول السابع﴾ ان كل من كان في مقام شهود الحق لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام، فلما قبلوا من عيسى عليه السلام أن يكونوا ناصرين له، ذابن عنه . قالوا (فاكتبنا مع الشاهدين) أى اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك، حتى نصير مستحقين لكل ما يصل إلينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك

ثم قال تعالى ﴿ومكروا ومكر الله والله خير مما تكرهن﴾ وفيه مسائل

﴿المسئلة الاولى﴾ أصل المكر في اللغة، السعى بالفساد في خفية ومداجاة، قال الزجاج: يقال مكر الليل، ومكر إذا أظلم . وقال الله تعالى (وإذ يمكر بك الذين كفروا وقال (وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون) وقيل أصله من اجتماع الأمر وإحكامه، ومنه امرأة ممكورة، أى مجتمعة الخلق وإحكام الرأي يقال له الاجماع والجمع، قال الله تعالى (فأجمعوا أمركم وشركائكم) فلما كان المكر رأياً محكماً قوياً مصوناً عن جهات النقص والفتور، لاجرم سمي مكرًا

﴿المسئلة الثانية﴾ أما مكرهم بعيسى عليه السلام، فهو أنهم هموا بقتله، وأما مكر الله تعالى بهم، ففيه وجوه الاول: مكر الله تعالى بهم هو أنه رفع عيسى عليه السلام إلى السماء . وذلك أن يهودا ملك اليهود، أراد قتل عيسى عليه السلام، وكان جبريل عليه السلام، لا يفارقه ساعة، وهو معنى قوله (وأيدناه بروح القدس) فلما أرادوا ذلك، أمره جبريل عليه السلام أن يدخل بيتا فيه روزنة، فلما دخلوا

البيت أخرجه جبريل عليه السلام من تلك الروضة ، وكان قد ألقى شبهه على غيره ، فأخذ و صلب ، ففرق الحاضرون ثلاث فرق ، فرقة قالت : كان الله فينا فذهب ، وأخرى قالت : كان ابن الله والأخرى قالت : كان عبد الله ورسوله ، فأكرمه بأن رفعه إلى السماء ، وصار لكل فرقة جمع ، فظهرت الكافرتان على الفرقة المأثمة ، إلى أن بعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم ، وفي الجملة ، فالمراد من مكر الله بهم أن رفعه إلى السماء ، وما مكنهم من إيصال الشر إليه

(الوجه الثاني) أن الحواريين كانوا اثني عشر ، وكانوا مجتمعين في بيت ، فناق رجل منهم ، ودل اليهود عليه ، فألقى الله شبهه عليه ورفع عيسى ، فأخذوا ذلك المناق الذي كان فيهم ، وقتلوه وصلبوه على ظن أنه عيسى عليه السلام ، فكان ذلك هو مكر الله تعالى بهم

(الوجه الثالث) ذكر محمد بن إسحق أن اليهود عذبوا الحواريين بعد أن رفع عيسى عليه السلام ، فشمسهم وعذبهم ، فلقوا منهم الجهد ، فبلغ ذلك ملك الروم ، وكان ملك اليهود من رعيته ، فقبله إن رجلاً من بني إسرائيل ممن تحت أمرك كان يخبرهم أنه رسول الله ، وأراهم إحياء الموتى ، وإبراء الأكمه والأبرص فقتل ، فقال : لو علمت ذلك لحملت بينه وبينهم ، ثم بعث إلى الحواريين ، فانتزعهم من أيديهم ، وسأهم عن عيسى عليه السلام ، فأخبروه فتابعهم على دينهم ، وأنزل المصلوب فغيبه ، وأخذ الخشبة فأكرمها وصانها ، ثم غزا بني إسرائيل ، وقتل منهم خلقاً عظيماً ، ومنه ظهر أصل النصرانية في الروم ، وكان اسم هذا الملك طباريس ، وهو صار نصرانياً ، إلا أنه ما أظهر ذلك ، ثم إنه جاء بعده ملك آخر ، يقال له : ملطيس ، وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى بنحو من أربعين سنة ، فقتل وسبي ، ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجراً على حجر ، نخرج عند ذلك قريضة والنضير إلى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح ، والهـم بقتله

(القول الرابع) أن الله تعالى ساط عليهم ملك فارس حتى قتلهم ، وسباهم ، وهو قوله تعالى (ثم بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد) فهذا هو مكر الله تعالى بهم

(والقول الخامس) يحتمل أن يكون المراد أنهم مكروا في إخفاء أمره ، وإبطال دينه ، ومكر الله بهم حيث أعلى دينه ، وأظهر شريعته . وقهر بالذل والدناءة أعداءه وهم اليهود ، والله أعلم (المسألة الثالثة) المكر عبارة عن الاحتيال في إيصال الشر ، والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه من التشابهات ، وذكروا في تأويله وجوهاً : أحدها : أنه تعالى سمي حزاء المكر بالمكر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وسمى حزاء المخادعة بالمخادعة ، وجزاء الاستمراء

إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ارْفَعْكَ إِلَى الْآيَةِ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»

بالاستهزاء . والثاني : أن معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمسكر ، فسمى بذلك . الثالث : أن هذا اللفظ ليس من التشابهات ، لأنه عبارة عن التدبير المحكم الكامل ، ثم اختص في العرف بالتدبير في إيصال الشر إلى الغير ، وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ارْفَعْكَ إِلَى الْآيَةِ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَىٰ مَرْجِعِكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ في الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العامل في (إِذْ) قوله (ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين) أى وجد هذا المكر (إِذْ قَالَ اللَّهُ) هذا القول ، وقيل : التقدير ذاك إِذْ قَالَ اللَّهُ

﴿المسألة الثانية﴾ اعترفوا بأن الله تعالى شرف عيسى في هذه الآية بصفات :

﴿الصفة الأولى﴾ (إِذْ) متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم) واختلف أهل التأويل في هاتين الآيتين على طريقين : أحدهما : إجراء الآية على ظاهرها من غير تقديم ، ولا تأخير فيها . والثاني : فرض التقديم والتأخير فيها ، أما الطريق الأول فيجاء به من وجوه : الأول : معنى قوله (إِذْ) متوفيك أى متمم عمرك ، لحيث أنك أتوفاك ، فلا أتركهم حتى يقتلوك ، بل أنا رافعك إلى سمائي . ومقربك بملائكتي . وأصونك عن أن يتمكنوا من قتلك ، وهذا تأويل حسن . والثاني (متوفيك) أى يميتك . وهو مروى عن ابن عباس ، ومحمد بن إسحاق قالوا : والمقصود أن لا يصل أعداؤه من اليهود إلى قتله . ثم إنه بعد ذلك أكرمه بأن رفعه إلى السماء ، ثم اختلفوا على ثلاثة أوجه : أحدها : قال وهب : توفي ثلاث ساعات ، ثم رفع . وثانيها : قال محمد بن إسحاق : توفي سبع ساعات . ثم أحياه الله ورفعته . الثالث : قال الربيع بن أنس : أنه تعالى توفاه حين رفعه إلى السماء . قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها . والتي لم تمت في منامها) (الوجه الرابع) في تأويل الآية أن الواو في قوله (متوفيك ورافعك الى) تفيد الترتيب ،



فلاية تدل على أنه تعالى يفعل به هذه الأفعال ، فاما كيف يفعل ، ومتى يفعل ، فالأمر فيه موقوف على الدليل ، وقد ثبت الدليل انه حى ، وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم «أنه سينزل ويقتل الدجال ، ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك

(الوجه الخامس) في التأويل ما قاله أبو بكر الواسطي . وهو أن المراد (إني متوفيك) عن شهواتك . وحظوظ نفسك ، ثم قال (ورافعك إلى) وذلك لأن من لم يصرفانيا عما سوى الله لا يكون له وصول إلى مقام معرفة الله ، وأيضا فعيسى لما رفع إلى السماء ، صار حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة ، والغضب والأخلاق الذميمة

(والوجه السادس) ان التوفى أخذ الشيء وافيا ، ولما علم الله ان من الناس من يخطر بباله أن الذى رفعه الله هو روحه لا جسده . ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه الصلاة والسلام رفع بتمامه إلى السماء بروحه وبجسده ، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (وما يضررونك من شيء) (الوجه السابع) (إني متوفيك) أى أجعلك : كالتوفى ، لأنه إذا رفع إلى السماء ، وانقطع خبره وأثره عن الأرض ، كان كالتوفى ، واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه فى أكثر خواصه ، وصفاته جائز حسن

(الوجه الثامن) ان التوفى هو القبض ، يقال : وفانى فلان دراهمى ، وأوفانى وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمى إلى ، وتسليمها منه ، وقد يكون أيضا توفى بمعنى : استوفى وعلى كلا الاحتمالين كان أخرجه من الأرض ، واصعاده إلى السماء توفيا له

فان قيل : فعلى هذا الوجه كان التوفى عين الرفع اليه . فيصير قوله (ورافعك إلى) تكرارا . قلنا : قوله (إني متوفيك) يدل على حصول التوفى ، وهو جنس تحت أنواع بعضها بالموت وبعضها بالاصعاد إلى السماء ، فلما قال بعده (ورافعك إلى) كان هذا تعيينا للنوع . ولم يكن تكرارا

(الوجه التاسع) أن يقدر فيه حذف المضاف والتقدير : متوفى عمك بمعنى «مستوفى عمك (ورافعك إلى) أى ورافع عمك إلى ، وهو كقوله (إليه يصعد الكلم الطيب) والمراد من هذه الآية أنه تعالى بشره بقبول طاعته أعماله ، وعرفه ان ما يصل إليه من المتاعب والمشاق فى تمشية دينه وإظهار شريعته من الأعداء فهو لا يضيع أجره ، ولا يهدم ثوابه ، فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجرى الآية على ظاهرها

(الطريق الثانى) وهو قول من قال : لا بد فى الآية من تقديم وتأخير من غير أن يحتاج فيها إلى تقديم أو تأخير ، قالوا : ان قوله (ورافعك إلى) يقتضى انه رفعه حيا ، والواو لا تقتضى

الترتيب ، فلم يبق الا أن يقول فيها تقديم وتأخير ، والمعنى : «أني رافعك الى ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد إنزالى إياك في الدنيا . ومثله من التقديم والتأخير كثير في القرآن واعلم أن الوجوه الكثيرة التي قدمناها ، تنفى عن التزام مخالفة الظاهر والله أعلم

﴿الصفة الثانية﴾ من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله (ورافعك الى) والمشبّه يتمسكون بهذه الآية في إثبات المكان لله تعالى وأنه في السماء ، وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على أنه يتمتع كونه تعالى في المكان ، فوجب حمل اللفظ على التأويل ، وهو من وجوه «الأول : أن المراد الى محل كرامتى ، وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله (إني ذاهب الى ربى) وإنما ذهب إبراهيم صلى الله عليه وسلم من العراق الى الشام وقد يقول السلطان : ارفعوا هذا الأمر الى القاضى ، وقد يسمى الحاجج زوار الله ، ويسمى المجاورون جيران الله ، والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم ، فكذا هي

﴿الوجه الثانى﴾ في التأويل أن يكون قوله (ورافعك الى) معناه : انه يرفع الى مكان لا يملك الجحيم عليه فيه غير الله ، لأن في الأرض قد يتولى الخلق أنواع الأحكام ، فأما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة ، وفي الظاهر إلا الله

﴿الوجه الثالث﴾ ان بتقدير القول : بأن الله في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لارتفاعه وفرحه ، بل إنما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب ، والروح ، والراحة ، والريحان . فعلى كلا القولين : لابد من حمل اللفظ على أن المراد : ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك وإذا كان لا بد من اضممار ما ذكرناه لم يبق في الآية دلالة على إثبات المكان لله تعالى

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات عيسى قوله تعالى (ومطهرك من الذين كفروا) والمعنى مخرجك من بينهم ، ومفرق بينك وبينهم ، وكما عظم شأنه بلفظ الرفع اليه أخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير ، وكل ذلك يدل على المبالغة في إعلاء شأنه ، وتعظيم منصبه عند الله تعالى

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة) وجهان : الأول : أن المعنى : الذين اتبعوا دين عيسى يكونون فوق الذين كفروا به ، وهم اليهود بالقهر والسلطان ، والاستعلاء الى يوم القيامة ، فيكون ذلك إخبارا عن ذل اليهود ، وانهم يكونون مهزومين الى يوم القيامة ، فأما الذين اتبعوا المسيح عليه السلام ، فهم الذين كانوا يؤمنون بأنه عبد الله ورسوله ، وأما بعد الاسلام فهم المسلمون ، وأما النصارى فهم وان أظهروا من أنفسهم موافقته فهم يخالفونه أشد المخالفة من حيث أن صريح العقل يشهد أنه عليه السلام ما كان يرضى بشيء مما

يقوله هؤلاء الجهال ، ومع ذلك فانا نرى أن دولة النصارى فى الدنيا أعظم وأقوى من أمر اليهود ، فلا نرى فى طرف من أطراف الدنيا ملكا يهوديا ، ولا بلدة مملوءة من اليهود بل يكونون أين كانوا بالذلة والمسكنة ، وأما النصارى ، فأمرهم بخلاف ذلك

﴿القول الثانى﴾ أن المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم أن هذه الآية تدل على أن رفعه فى قوله (ورافعك إلى) هو الرفعة بالدرجة والمنقبة ، لا بالمكان والجهة ، كما أن الفوقية فى هذه الآية ليست بالمكان ، بل بالدرجة والرفعة أما قوله ﴿ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون﴾ فالمعنى أنه تعالى بشرعيسى عليه السلام بأنه يعطيه فى الدنيا تلك الخواص الشريفة ، والدرجات الرفيعة العالية ، وأما فى القيامة ، فإنه يحكم بين المؤمنين به ، وبين الجاحدين برسائله . وكيفيه ذلك الحكم مذكروه فى الآية التى بعد هذه الآية ، وبقي من مباحث هذه الآية موضع مشكل ، وهو أن نص القرآن دل على أنه تعالى حين رفعه ألقى شبهه على غيره على ما قال (وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) والأخبار أيضا واردة بذلك إلا أن الروايات اختلفت ، فتارة يروى أن الله تعالى ألقى شبهه على بعض الأعداء الذين دلوا اليهود على مكانه حتى قتلوه . وصلبوه ، وتارة يروى أنه عليه السلام رغب بعض خواص أصحابه فى أن يلقى شبهه حتى يقتل مكانه ، وبالجمله فكيفما كان ، ففى إلقاء شبهه على الغير إشكالات .

﴿الاشكال الأول﴾ إنا لو جوزنا إلقاء شبه إنسان على إنسان آخر لزم السفسطة ، فإنى إذا رأيت ولدى ، ثم رأيت تانيا ، فحينئذ أجوز أن يكون هذا الذى رأيت تانيا ليس بولدى ، بل هو إنسان ألقى شبهه عليه ، وحينئذ يرتفع الأمان عن المحسوسات ، وأيضا فالصحابه الذين رأوا عمدا صلى الله عليه وسلم ، يأمرهم وينهاهم ، وجب أن لا يعرفوا أنه محمد لاحتال أنه ألقى شبهه على غيره وذلك يقضى إلى سقوط الشرائع ، وأيضا فمدار الأمر فى الأخبار المتواترة على أن يكون الخبر الأول إنما أخبر عن المحسوس ، فإذا جاز وقوع الغلط فى المبصرات كان سقوط خبر التواتر أولى ، وبالجمله ففتح هذا الباب أوله سفسطة ، وآخره إبطال النبوات بالكلية

﴿والاشكال الثانى﴾ وهو أن الله تعالى كان قد أمر جبريل عليه السلام بأن يكون معه فى أكثر الأحوال ، هكذا قاله المفسرون فى تفسير قوله (إذ أيدتك بروح القدس) ثم إن طرف جناح واحد من أجنحة جبريل عليه السلام كان يكفى العالم من البشر فكيف لم يكف فى منع أولئك اليهود عنه ؟ ، وأيضا أنه عليه السلام لما كان قادرا على إحياء الموتى ، وإبراء الأكهم والابرص ، فكيف لم يقدر على إمامته

أولئك اليهود الذين قصدوه بالسوء ، وعلى إسقامهم ، وإلقاء الزمانة والفالج عليهم ، حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له ؟

﴿والاشكال الثالث﴾ انه تعالى كان قادراً على تخليصه من أولئك الأعداء بأن يرفعه إلى السماء فالفائدة في إلقاء شبهه على غيره ، وهل فيه إلا إلقاء مسكين في القتل من غير فائدة إليه

﴿والاشكال الرابع﴾ أنه إذا ألقى شبهه على غيره ، ثم إنه رفع بعد ذلك إلى السماء ، فالقوم اعتقدوا فيه أنه هو عيسى مع أنه ما كان عيسى ، فهذا كان إلقاء لهم في الجهل والتلبس ، وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى

﴿والاشكال الخامس﴾ أن النصارى على كثرتهم في مشارق الأرض ومغاربها ، وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام ، وغلوهم في أمره أخبروا أنهم شاهدوه مقتولا مصلوبا ، فلو أنكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر ، والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ونبوة عيسى ، بل في وجودهما ، ووجود سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وكل ذلك باطل

﴿والاشكال السادس﴾ أنه ثبت بالتواتر أن المصلوب بقي حيا زمانا طويلا ، فلو لم يكن ذلك عيسى ، بل كان غيره لأظهر الجزع ، ولقال : إني لست بعيسى ، بل إنما أنا غيره ، والبالغ في تعريف هذا المعنى ، ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى ، فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا أن ليس الأمر على ما ذكرتم ، فهذا جملة ما في الموضوع من السؤالات

والجواب عن الأول : أن كل من أثبت القادر المختار ، سلم أنه تعالى قادر على أن يخلق انساناً آخر على صورة زيد . مثلاً ثم إن هذا التصوير لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم

والجواب عن الثاني : أن جبريل عليه السلام : لو دفع الأعداء عنه أو أقدر الله تعالى عيسى عليه السلام على دفع الأعداء عن نفسه بلغت معجزته إلى حد الالغاء ، وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث ، فانه تعالى لورفعه إلى السماء ، وما ألقى شبهه على الغير بلغت تلك المعجزة إلى حد الالغاء

والجواب عن الرابع : أن تلامذة عيسى كانوا حاضرين ، وكانوا عالمين بكيفية الواقعة ، وهم كانوا يزيلون ذلك التلبس

والجواب عن الخامس : أن الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ، ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز ، والتواتر إذا انتهى في آخر الأمر إلى الجمع القليل لم يكن مفيداً للعلم

فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِبْهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ

نَاصِرِينَ «٥٦»

والجواب عن السادس : إن بتقدير : أن يكون الذي ألقى شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى جاز أن يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة ، وبالجملة فالأسئلة التي ذكرها أمور تطرق الاحتمالات اليها من بعض الوجوه ، ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما أخبر عنه ، امتنع صيرورة هذه الأسئلة المحتملة معارضة للنص القاطع ، والله ولي الهداية .

قوله تعالى ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَأَعَذِبْهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ ﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر (إلى مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون) بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الاختلاف . أما الاختلاف فهو أن كفر قوم وآمن آخرون ، وأما الحكم فيمن كفر فهو أن يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والآخرة . وأما الحكم فيمن آمن وعمل الصالحات ، فهو أن يوفيهم أجورهم . وفي الآية مسائل

﴿ المسألة الأولى ﴾ أما عذاب الكافر في الدنيا فهو من وجهين : أحدهما : القتل والسبي وما شاكله . حتى لو ترك الكفر لم يحسن إيقاعه به ، فذلك داخل في عذاب الدنيا . والثاني : ما يلحق الكافر من الأمراض والمصائب ، وقد اختلفوا في أن ذلك هل هو عقاب أم لا ، قال بعضهم : إنه عقاب في حق الكافر . وإذا وقع مثله للؤمن فانه لا يكون عقابا ، بل يكون ابتلاء وامتحانا ، وقال الحسن : ان مثل هذا إذا وقع للكافر لا يكون عقابا بل يكون أيضا ابتلاء وامتحانا ، ويكون جاريا مجرى الحدود التي تقام على التائب ، فانها لا تكون عقابا بل امتحانا ، والدليل عليه أنه تعالى يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها ، وما هذا حاله لا يكون عقابا

فان قيل : فقد سلمت في الوجه الأول انه عذاب للكافر على كفره . وهذا على خلاف قوله تعالى (ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة) وكلمة «لو» تفيد انتفاء الشيء لا انتفاء غيره ، فوجب أن لا توجد المؤاخذة في الدنيا ، وأيضا قال تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) وذلك يقتضى حصول المجازاة في ذلك اليوم ، لا في الدنيا ، قلنا الآية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة ، والآيات التي ذكرتموها عامة ، والخاص مقدم على العام

وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَجِبُ

الظَّالِمِينَ . ٥٧ .

﴿المسألة الثانية﴾ لقائل أن يقول وصف العذاب بالشدة ، يقتضى أن يكون عقاب الكافر في الدنيا أشد ، ولسنا نجد الأمر كذلك ، فإن الأمر تارة يكون على الكفار وأخرى على المسلمين ، ولا نجد بين الناس تفاوتاً

قلنا : بل التفاوت موجود في الدنيا . لأن الآية في بيان أمر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام ، ونرى الذلة والمسكنة لازمة لهم ، فزال الاشكال

﴿المسألة الثالثة﴾ وصف تعالى هذا العذاب بأنه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك العذاب عنهم

فان قيل : أليس قد يمتنع على الأئمة والمؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة

قلنا : المانع هو العهد ، ولذلك إذا زال العهد حل قتله

ثم قال تعالى ﴿وأما الذين آمنوا و عملوا الصالحات فيوفيهـم أجورهم والله لا يحب الظالمين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حفص عن عاصم (فيوفيهـم) بالياء ، يعنى فيوفيهـم الله ، والباقون بالنون

حلا على ما تقدم من قوله (فأحكم فأعذبهم) وهو الأولى لأنه نسق الكلام

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر الذين آمنوا ، ثم وصفهم بأنهم عملوا الصالحات ، وذلك يدل على أن

العمل الصالح خارج عن مسمى الإيمان . وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج من قال بأن العمل علة للجزاء بقوله (ففيوفيهـم أجورهم) فشبههم في

عبادتهم لأجل طلب الثواب بالمستأجر ، والكلام فيه أيضا قد تقدم والله أعلم

﴿المسألة الرابعة﴾ المعتزلة احتجوا بقوله (والله لا يحب الظالمين) على أنه تعالى لا يريد الكفر

والمعاصي ، قالوا : لأن مرید الشيء لا بد وأن يكون محباً له ، إذا كان ذلك الشيء من الأفعال ،

وإنما تخالف المحبة الإرادة : إذا علقنا بالأشخاص ، فقد يقال : أحب زيدا ، ولا يقال : أريده ،

وأما إذا علقنا بالأفعال : فعنهما واحد إذا استعملنا على حقيقة اللغة ، فصار قوله (والله لا يحب

الظالمين) بمنزلة قوله (لا يريد ظلم الظالمين) هكذا قرره القاضي . وعند أصحابنا أن المحبة عبارة عن

إرادة إيصال الخير إليه ، فهو تعالى وإن أراد كفر الكافر إلا أنه لا يريد إيصال الثواب إليه ، وهذه

## ذَلِكَ تَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ «٥٨»

المسألة قد ذكرناها مرارا وأطوارا

ثم قال تعالى ﴿ذلك تتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ (ذلك) إشارة الى ما تقدم من نبأ عيسى وزكريا وغيرهما ، وهو مبتدأ ، خبره ، تتلوه ، ومن الآيات خبر بمعد خبر أو خبر مبتدأ محذوف ، ويجوز أن يكون ذلك بمعنى الذى ، و تتلوه صلتها ، ومن الآيات الخبر

﴿المسألة الثانية﴾ التلاوة والقصص واحد فى المعنى ، فان كلا منهما يرجع معناه الى شيء يذكر بعضه على إثر بعض ، ثم انه تعالى أضاف التلاوة الى نفسه فى هذه الآية ، وفى قوله (تتلوه عليك من نبأ موسى) وأضاف القصص الى نفسه ، فقال (نحن نقص عليك أحسن القصص) وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جارية مجرى تلاوته سبحانه وتعالى ، وهذا تشريف عظيم للملك ، وإنما حسن ذلك ، لأن تلاوة جبريل صلى الله عليه وسلم لما كان بأمره من غير تفاوت أصلا ، أضيف ذلك اليه سبحانه وتعالى

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (من الآيات) يحتمل أن يكون المراد منه ، أن ذلك من آيات القرآن ويحتمل أن يكون المراد منه ، أنه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك ، لأنها أخبار لا يعلمها إلا قارىء من كتاب أو من يوحى اليه ، فظاهر أنك لا تكتب ولا تقرأ ، فبقى أن ذلك من الوحي

﴿المسألة الرابعة﴾ (والذكر الحكيم) فيه قولان الأول : المراد منه القرآن وفى وصف القرآن بكونه ذكرا حكما وجوه : الأول : انه بمعنى الحاكم ، مثل التقدير والعليم ، والقرآن حاكم بمعنى أن الأحكام تستفاد منه . والثانى : معناه ذو الحكمة فى تأليفه ونظمه وكثرة علومه . والثالث : أنه بمعنى المحكم ، فعيل ، بمعنى مفعول ، قال الأزهري : وهو شائع فى اللغة ، لأن حكمت يجرى مجرى أحكمت فى المعنى ، فرد الى الأصل ، ومعنى المحكم فى القرآن أنه أحكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى (أحكمت آياته) . والرابع : أن يقال القرآن لكثرة حكمه انه ينطق بالحكمة ، فوصف بكونه حكما على هذا التأويل

﴿القول الثانى﴾ أن المراد بالذكر الحكيم هنا ، غير القرآن ، وهو اللوح المحفوظ الذى منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام ، أخبر أنه تعالى أنزل هذا القصص بما كتب



﴿إِنْ مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ٥٩

هنالك، والله أعلم بالصواب

قوله تعالى ﴿إِنْ مَثَلُ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ أجمع المفسرون على أن هذه الآية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم، وكان من جملة شبههم أن قالوا: يا محمد، لما سلت أنه لأب له من البشر وجب أن يكون أبوه هو الله تعالى، فقال: إن آدم ما كان له أب ولا أم ولم يلزم أن يكون ابن الله تعالى، فكذا القول في عيسى عليه السلام، هذا حاصل الكلام، وأيضا إذا جاز أن يخلق الله تعالى آدم من التراب فلم لا يجوز أن يخلق عيسى من دم مريم؟ بل هذا أقرب إلى العقل، فإن تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الأم، أقرب من تولده من التراب اليابس، هذا تلخيص الكلام ثم ههنا مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ (مثل عيسى عند الله كمثل آدم) أى صفته كصفة آدم ونظيره قوله تعالى

(مثل الجنة التى وعد المتقون) أى صفة الجنة

﴿المسألة الثانية﴾ قوله تعالى (خلقه من تراب) ليس بصلة لآدم ولا صفة، ولكنه خبر

مستأنف على جهة التفسير بحال آدم، قال الزجاج: هذا كما تقول فى الكلام مثلك كمثل زيد، تريد أن تشبهه به فى أمر من الأمور، ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا

﴿المسألة الثالثة﴾ اعلم أن العقل دل على أنه لا بد للناس من والد أول، والا لزم أن يكون كل

ولد مسبوق بوالد لا إلى أول، وهو محال، والقرآن دل على أن ذلك الوالد الأول: هو آدم عليه السلام

كما فى هذه الآية، وقال (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها)

وقال (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها) ثم إنه تعالى ذكر فى كيفية خلق آدم

عليه السلام وجوها كثيرة: أحدها: أنه مخلوق من التراب كما فى هذه الآية. والثانى: أنه مخلوق من

الماء. قال الله تعالى (وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا) والثالث: أنه مخلوق من

الطين قال الله تعالى (الذى أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة

من ماء مهين) والرابع: أنه مخلوق من سلالة من طين. قال تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من

طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين. الخامس: أنه مخلوق من طين لازب. قال تعالى (إنا خلقناهم من

طين لازب) السادس: أنه مخلوق من صلصال. قال تعالى (إنى خالق بشرا من صلصال من حماسنون)

السابع : أنه مخلوق من عجل . قال تعالى (خلق الانسان من عجل) الثامن : قال تعالى (لقد خلقنا الانسان في كبد) أما الحكماء فقالوا : إنما خلق آدم عليه السلام من تراب لوجوه : الأول : ليكون متواضعا . الثاني : ليكون ستارا . الثالث : ليكون أشد التصاقا بالأرض ، وذلك لأنه إنما خلق للخلافة أهل الأرض . قال تعالى (إني جاعل في الأرض خليفة) الرابع : أراد إظهار القدرة ، فخلق الشياطين من النار التي هي أضوأ الأجرام ، وابتلاهم بظلمات الضلالة ، وخلق الملائكة من الهواء الذي هو ألطف الأجرام ، وأعطاهم كمال الشدة والقوة ، وخلق آدم عليه السلام من التراب الذي هو أكثف الأجرام ، ثم أعطاه المحبة والمعرفة ، والنور ، والهداية ، وخلق السموات من أمواج مياه البحار ، وأبقاها معلقة في الهواء حتى يكون خلقه هذه الأجرام برهانا باهرا ، ودليلا ظاهرا على أنه تعالى هو المديبر بغير احتياج ، والخالق بلا مزاج ، وعلاج . الخامس : خلق الانسان من تراب ليكون مطفئا لنار الشهوة ، والغضب ، والحرص ، فإن هذه النيران لا تطفأ إلا بالتراب ، وإنما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الأشياء ، ثم إنه تعالى مزج بين الأرض ، والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله (إني خالق بشرا من طين) ثم إنه في المرتبة الرابعة قال (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) والسلالة بمعنى المسلولة ، فعالة بمعنى المفعولة لأنها هي التي تسل من ألطف أجزاء الطين ، ثم إنه في المرتبة الخامسة جعله طينا لازبا ، فقال (إننا خلقناهم من طين لازب) ثم إنه في المرتبة السادسة أثبت له من الصفات ثلاثة أنواع . أحدها : أنه من صلصال ، والصلصال : اليابس الذي إذا حرك تصلصل ، كالخزف الذي يسمع من داخله صوت . والثاني : الحما وهو الذي استقر في الماء مدة ، وتغير لونه إلى السواد . والثالث : تغير رائحته ، قال تعالى (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه) أي لم يتغير . فهذه جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلق آدم عليه السلام

﴿المسئلة الرابعة﴾ في الآية إشكال ، وهو أنه تعالى قال (خلقته من تراب ثم قال له كن فيكون) فهذا يقتضى أن يكون خلق آدم متقدما على قول الله له (كن) وذلك غير جائز وأجابوا عنه من وجوه . الاول : قال أبو مسلم : قد بينا أن الخلق هو التقدير والتسوية ، ويرجع معناه إلى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وإرادته لايقاعه على الوجه المخصوص ، وكل ذلك متقدم على وجود آدم عليه السلام . تقديم من الأزل إلى الأبد ، وأما قوله (كن) فهو عبارة عن إدخاله في الوجود ، ثبت أن خلق آدم متقدم على قوله (كن) (والجواب الثاني) وهو الذي عول عليه القاضي أنه تعالى (خلقته من الطين ثم قال له كن) أي

## يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تُشْهَدُونَ «٧٠»

قوله تعالى «يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون»  
اعلم أنه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشعرون بما في التوراة من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، بين أيضا حال النائمة العارفة بذلك من أحبارهم .

فقال «يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله» وفيه مسائل :

«المسألة الأولى» «لم» أصلها لما ، لأنها «ما» التي للاستفهام . دخلت عليها اللام فحذفت الألف لطلب الخفة ، ولأن حرف الجر صار كالعوض عنها . ولأنها وقعت طرفا ، ويدل عليها الفتحة وعلى هذا قوله (عم يتساءلون) و (فهم تبشرون) والوقف على هذه الحروف يكون بالهاء نحو : فيمه ، ولمه .

«المسألة الثانية» في قوله (بآيات الله) وجوه : الأول : أن المراد منها الآيات الواردة في التوراة والإنجيل ، وعلى هذا القول فيه وجوه : أحدها : ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد عليه السلام . ومنها ما في هذين الكتابين ، أن إبراهيم عليه السلام كان حنيفاً مسلماً ، ومنها أن فيهما إن الدين هو الإسلام .

واعلم أن على هذا القول ، المحتمل لهذه الوجوه نقول : إن الكفر بالآيات ، يحتمل وجهين : أحدهما أنهم ما كانوا كافرين بالتوراة ، بل كانوا كافرين بما يدل عليه التوراة ، فأطلق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز . والثاني : أنهم كانوا كافرين بنفس التوراة ، لأنهم كانوا يحرفونها ، وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

فأما قوله تعالى «وأنتم تشهدون» فالمعنى على هذا القول أنهم عند حضور المسلمين ، وعند حضور عوامهم ، كانوا ينكرون اشتغال التوراة والإنجيل على الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . ثم إذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ، ومثله قوله تعالى (تبغونها عوجا وأنتم شهداء)

واعلم أن تفسير الآية بهذا القول ، يدل على اشتغال هذه الآية على الأخبار عن الغيب لأنه عليه الصلاة والسلام أخبرهم بما يكتمونه في أنفسهم ، ويظهرون غيره ، ولا شك أن الأخبار عن الغيب معجز

«القول الثاني» في تفسير آيات الله ، أنها هي القرآن وقوله (وأنتم تشهدون) يعني أنكم

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبِسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٧١)

تتكرون عند العوام كون القرآن معجزة، ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم، كونه معجزة .  
 ﴿القول الثالث﴾ أن المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى (وأنتم تشهدون) معناه أنكم إنما اعترقتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، الدالة على صدقهم ، من حيث أن المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى . فإذا شهدتم بأن المعجز إنما دل على صدق سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من هذا الوجه . وأنتم تشهدون حصول هذا الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم ، كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته ، مناقضا لما شهدتم بحقيقته ، من دلالة معجزات سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على صدقهم .

قوله تعالى ﴿يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتُمون الحق وأنتم تعلمون﴾  
 اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان (احدهما) انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم ، انه رسول حق من عند الله ، والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في الآية الاولى . وثانيتهما (انهم كانوا يجتهدون) في إلقاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبيّنات ، والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الآية الثانية . فالمقام الاول مقام الغواية والضلالة ، والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال ، وفيه مسائل : —

﴿المسألة الاولى﴾ قرئ «تلبسون» بالتشديد ، وقرأ يحيى بن وثاب «تلبسون» ، بفتح الباء ، أى تلبسون الحق مع الباطل ، كقوله عليه السلام «كلا بس ثوبى زور» وقوله

إذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا

﴿المسألة الثانية﴾ اعلم ان الساعى في اخفاء الحق لاسيلى له الى ذلك الامن أحد وجهين . إما بالقاء شبهة تدل على الباطل ، وأما باخفاء الدليل الذى يدل على الحق ، فقوله (لم تلبسون الحق بالباطل) اشارة الى المقام الاول وقوله (وتكتُمون الحق) اشارة الى المقام الثانى أما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل ههنا وجوها : أحدها : تحريف التوراة ، فيخلطون المنزل بالمحرف ، عن الحسن وابن زيد . وثانيها : انهم تواضعوا على اظهار الاسلام أول النهار ، ثم الرجوع عنه في آخر النهار ، تشكيكا للناس ، عن ابن عباس وقتادة . وثالثها : أن يكون في التوراة ما يدل على نبوته صلى الله عليه وتشكيكا للناس ، عن ابن عباس وقتادة . وثالثها : أن يكون في التوراة أيضا ما يوجب خلاف ذلك ، فيكون كالحكم ، وسلم ، من البشارة والنعمة والصفة ، ويكون في التوراة أيضا ما يوجب خلاف ذلك ، فيكون كالحكم ،

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا  
وَجْهَ النَّارِ وَآكُفِّرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٧٢﴾

والمتشابه ، فيلبسون على الضمياء أحد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة . وهذا قول القاضي ورايها : انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بأن موسى عليه السلام حق ، ثم ان التوراة دالة على ان شرع موسى عليه السلام لا يفسخ وكل ذلك القاء للشبهات .

أما قوله تعالى ﴿وتسكتمون الحق﴾ فالمراد أن الآيات الموجودة في التوراة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، كان الاستدلال بها مفتقرا إلى التفكير والتأمل ، وانقوم كانوا يجتهدون في إخفاء تلك الالفاظ التي كان يجمعونها ، يتم هذا الاستدلال ، مثل ما أن أهل البدعة في زماننا يسعون في أن لا يصل إلى عوامهم دلائل المحققين .

أما قوله ﴿وأنتم تعلمون﴾ ففيه وجوه : أحدها : أنكم تعلمون أنكم إنما تفعلون ذلك عناداً وحسداً . وثانيها (وأنتم تعلمون) أي أنتم أرباب العلم والمعرفة ، لأرباب الجاهل والخرافة . وثالثها : (وأنتم تعلمون) أن عقاب من يفعل مثل هذه الأفعال عظيم .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال القاضي : قوله تعالى (لم تكفرون) و (لم تلبسون الحق بالباطل) دال على أن ذلك فعلهم . لأنه لا يجوز أن يخلقه فيهم ، ثم يقول ، لم فعلتم ؟ وجوابه : أن الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية إن حدثت لا تحدث ، لزمت نفي الصانع . وان كان محدثها هو العبد افتقر الى ارادة أخرى . وان كان محدثها هو الله تعالى ، لزمكم ما ألزمتهموه علينا ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النار واكفروا آخره لعلهم يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم يلبسون الحق بالباطل ، أردف ذلك بأن حكى عنهم نوعا واحدا من أنواع تلبيساتهم ، وهو المذكور في هذا الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قول بعضهم لبعض (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النار) يتحمل أن يكون المراد كل ما أنزل ، وأن يكون المراد بعض ما أنزل

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه : الأول : أن اليهود والنصارى استخرجوا حيلة في

تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام ، وهو أن يظهر واتصديق «ينزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، من الشرائع في بعض الأوقات ، ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه ، فإن الناس متى شاهدوا هذا التكذيب قالوا هذا التكذيب ليس لأجل الحسد والعناد ، وإلا لما آمنوا به في أول الأمر وإذا لم يكن هذا التكذيب لأجل الحسد والعناد ، وجب أن يكون ذلك ، لأجل أنهم أهل الكتاب وقد تفكروا في أمره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته ، فلاح لهم بعد التأمل التام ، والبحث الوافي . أنه كذاب ، فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين ، في صحة نبوته ، وقيل : توأطأ اثنا عشر رجلا من أحبار يهود خيبر ، على هذا الطريق

وقوله (لعلمهم يرجعون) معناه أنا متى ألقينا هذه الشبهة ، فلعل أصحابه يرجعون عن دينه ﴿الوجه الثاني﴾ يحتمل أن يكون معنى الآية أن رؤساء اليهود والنصارى ، قال بعضهم لبعض نافقوا وأظهروا الوفاق للمؤمنين ، ولكن بشرط أن تثبتوا على دينكم إذا خلوتهم بأخوانكم ، من أهل الكتاب . فإن أمر هؤلاء المؤمنين في اضطراب . فزجوا الأيام معهم بالنفاق . فربما ضعف أمرهم واضمحل دينهم ويرجعوا إلى دينكم . وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني . ويدل عليه وجهان : الأول : أنه تعالى لما قال (إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا) أتبعه بقوله (بشر المنافقين) وهو بمنزلة قوله (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون) . الثاني : أنه تعالى . أتبع هذه الآية بقوله (ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم) فهذا يدل على أنهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه ، فكان قولهم (آمنوا به وجه النهار) أمرا بالنفاق .

﴿الوجه الثالث﴾ قال الأصم ، قال بعضهم لبعض إن كذبتموه في جميع ما جاء به فإن عوامكم يعلمون كذبكم ، لأن كثيرا مما جاء به حق ، ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض ، حتى يحمل الناس تكذيبكم له ، على الانصاف . لا على العناد . فيقبلوا قولكم .

﴿الاحتمال الثاني﴾ أن يكون قوله (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار واكفروا آخره) بعض ما أنزل الله . والمقاتلون بهذا القول ، حملوه على أمر القبلة ، وذكروا فيه وجهين . الأول : قال ابن عباس ، وجه النهار أوله . وهو صلاة الصبح . واكفروا آخره ، يعني صلاة الظهر ، وتقريره أنه صلى الله عليه وسلم كان يصلي إلى بيت المقدس ، بعد أن قدم المدينة ، ففرح اليهود بذلك ، وطمعوا أن يكون منهم ، فلما حوله الله إلى الكعبة ، كان ذلك عند صلاة الظهر ، قال كعب بن الأشرف وغيره (آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه النهار) يعني آمنوا بالقبلة

وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَن تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنِ الْهُدَىٰ هُدَىٰ اللَّهِ أَن يُؤْتَىٰ أَحَدٌ مِّثْلُ مَا أُوتِيتُمْ أَوْ يُحَاجُّوكُمْ عِنْدَ رَبِّكُمْ قُلْ إِنَّا الْفَضْلُ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ٧٣، يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ «٧٤»

التي صلى إليها صلاة الصبح ، فهي الحق . واكفروا بالقبلة التي صلى إليها صلاة الظهر ، وهي آخر النهار ، وهي الكفر . الثاني : أنه لما حولت القبلة إلى الكعبة ، شق ذلك عليهم ، فقال بعضهم لبعض صلوا إلى الكعبة في أول النهار ، ثم اكفروا بهذه القبلة في آخر النهار ، وصلوا إلى الصخرة لعلمهم يقولون إن أهل الكتاب أصحاب العلم ، فلولا أنهم عرفوا بطلان هذه القبلة ، لما تركوها حينئذ يرجعون عن هذه القبلة .

﴿المسألة الثانية﴾ الفائدة في إخبار الله تعالى عن تواضعهم على هذه الحيلة من وجوه . الأول : أن هذه الحيلة كانت مخفية فيما بينهم ، وما أطلعوا عليها أحدا من الأجانب ، فلما أخبر الرسول عنها ، كان ذلك إخبارا عن الغيب ، فيكون معجزا . الثاني : أنه تعالى لما أطلع المؤمنين على توأمتهم على هذه الحيلة ، لم يحصل لهذه الحيلة أثر في قلوب المؤمنين ، ولولا هذا الاعلام لكان ربما أثرت هذه الحيلة في قلب بعض من كان في إيمانه ضعف . الثالث : أن القوم لما افتضحوا في هذه الحيلة ، صار ذلك رادعا لهم ، عن الأقدام على أمثالها من الحيل والتليس .

﴿المسألة الثالثة﴾ وجه النهار هو أوله ، والوجه في اللغة هو مستقبل كل شيء ، لأنه أول ما يواجه منه ، كما يقال لأول الثوب وجه الثوب ، روى ثعلب عن ابن الأعرابي : أتيت به وجه نهار وصدر نهار . وشباب نهار أي أول النهار وأنشد الربيع بن زياد فقال :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأت نسوتنا بوجه نهار

ثم قال تعالى «ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم قل إن الهدى هدى الله أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم» اتفق المفسرون ، على أن هذا بقية كلام اليهود ، وفيه وجهان : الأول : المعنى ، ولا تصدقوا إلا بنبي يقر شرائع التوراة ، فأما من جاء بتغيير شيء من أحكام التوراة فلا تصدقوه . وهذا هو مذهب اليهود إلى اليوم ، وعلى هذا التفسير تكون «اللام» في قوله (إلا لمن تبع) صلة زائدة



قانه يقال صدقت فلانا . ولا يقال صدقت لفلان ، وكون هذه اللام صلة زائدة جائز: كقوله تعالى (زدف لكم) والمراد ردكم . والثاني : أنه ذكر قبل هذه الآية . قوله ( آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره )

ثم قال في هذه الآية ﴿ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم﴾ أى لا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم ، كأنهم قالوا ليس الغرض من الايمان بذلك التليس إلا بقاء أتباعكم على دينكم ، فالمعنى ولا تأتوا بذلك الايمان إلا لأجل من تبع دينكم . فان مقصود كل واحد حفظ أتباعه وأشياعه على متابعتهم .

ثم قال تعالى (قل ان الهدى هدى الله) قال ابن عباس رضى الله عنهما . معناه : الدين دين الله ، ومثله في سورة البقرة (قل إن هدى الله هو الهدى)

واعلم أنه لا بد من بيان أنه كيف صار هذا الكلام جواباً عما حكاه عنهم ؟ ، فنقول : اما على الوجه الأول وهو قولهم لا دين إلا ما هم عليه ، فهذا الكلام إنما صلح جواباً عنه من حيث أن الذى هم عليه إنما ثبت ديناً من جهة الله ، لأنه تعالى أمر به وأرشد اليه وأوجب الانقياد له ، وإذا كان كذلك ، ففى أمر بعد ذلك بغيره ، وأرشد إلى غيره ، وأوجب الانقياد الى غيره كان ديناً يجب أن يتبع . وإن كان مخالفاً لما تقدم ، لأن الدين إنما صار ديناً بحكمه وهدايته ، فحيثما كان حكمه وجبت متابعتة ونظيره قوله تعالى جراباً لهم عن قولهم (ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب) يعنى الجهات كلها لله . فله أن يحول القبلة إلى أى جهة شاء ، وأما على الوجه الثانى فالمعنى أن الهدى هدى الله ، وقد جئتمكم به ، فلن ينفعكم فى دفعه هذا الكيد الضعيف

ثم قال تعالى ﴿أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم أو يحاجوكم عند ربكم﴾

واعلم أن هذه الآية من المشكلات الصعبة ، فنقول هذا إما أن يكون من جملة كلام الله تعالى أو يكون من جملة كلام اليهود ، ومن تنمة قولهم ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، وقد ذهب إلى كل واحد من هذين الاحتمالين قوم من المفسرين .

﴿أما الاحتمال الأول﴾ ففيه وجوه . الأول : قرأ ابن كثير آن ، يؤتى بمد الألف على الاستفهام ، والباقيون بفتح الألف من غير مد ولا استفهام ، فان أخذنا بقراءة ابن كثير . فالوجه ظاهر ، وذلك ، لأن هذه اللفظة موضوعة للتوبيخ كقوله تعالى (أن كان ذا مال وبنين إذا تلى عليه آياتنا قال أساطير الاولين) والمعنى أمن أجل أن يؤتى أحد شرائع مثل ما أوتيتم من الشرائع ينكرون أتباعه ؟ ثم حذف الجواب للاختصار ، وهذا الحذف كثير ، يقول الرجل بعد طول

العتاب لصاحبه ، وتعيده عليه ذنوبه ، بعد كثرة إحسانه إليه . أمن قلة إحسانى اليك أمن إهانتى لك ؟ والمعنى أمن أجل هذا فعلت ما فعلت ؟ ونظيره قوله تعالى (أمن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) وهذا الوجه مروي عن مجاهد وعيسى بن عمر . أمأقراءة من قرأ بقصر الألف ، من «أن» فقد يمكن أيضا حملها على معنى الاستفهام كما قرئ (سواء عليهم أُنذرتهم أم لم تنذروهم) بالمد والقصر ، وكذا قوله (أن كان ذا مال وبنين) قرئ بالمد والقصر . وقال امرؤ القيس :

تروح من الحى أم تبتكر .؟ وماذا عليك ولم تنتظر

أراد أتروح من الحى ؟ خذف ألف الاستفهام ، وإذا ثبت أن هذه القراءة محتملة لمعنى الاستفهام كان التقدير ما شرحناه فى القراءة الأولى .

(الوجه الثانى) أن أولئك لما قالوا لا نابعهم ، لا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم ، أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم ، أن يقول لهم (إن الهدى هدى الله) فلا تنكروا (أن يؤتى أحد) سواكم من الهدى (مثل ما أوتيتموه) (أو يحاجوكم) يعنى هؤلاء المسلمين بذلك (عند ربكم) إن لم تقبلوا ذلك منهم ، أقصى ما فى الباب ، انه يفتقر فى هذا التأويل إلى إضمار قوله فلا تنكروا لأن عليه دليلا ، وهو قوله إن الهدى هدى الله فانه لما كان الهدى هدى الله كان له تعالى أن يؤتیه من يشاء من عبادته ومتى كان كذلك ، لزم ترك الإنكار .

(الوجه الثالث) أن الهدى اسم للبيان كقوله تعالى (وأما نمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى) فقوله (ان الهدى) مبدأ وقوله (هدى الله) بدل منه ، وقوله (ان يؤتى أحد مثل ما أوتيتم) خبر باضمار حرف لا ، والتقدير : قل يا محمد لاشك أن بيان الله هو أن لا يؤتى أحد مثل ما أوتيتم . وهو دين الاسلام الذى هو أفضل الأديان (وأن لا يحاجوكم) يعنى هؤلاء اليهود ، عند ربكم فى الآخرة لأنه يظهر لهم فى الآخرة ، أنكم محقرون ، وأنهم مضلون ، وهذا التأويل ليس فيه الا أنه لابد من إضمار حرف «لا» وهو جائز كما فى قوله تعالى (أن تضلوا) أى أن لا تضلوا

(الوجه الرابع) الهدى اسم ، وهدى الله ، بدل منه ، وأن يؤتى أحد . خبره ، والتقدير : ان هدى الله هو أن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم . وعلى هذا التأويل ، فقوله (أو يحاجوكم عند ربكم) لا بد فيه من إضمار . والتقدير : أو يحاجوكم عند ربكم . فيقضى لكم عليهم . والمعنى : أن الهدى هو ما هديتكم به من دين الاسلام الذى من حاجكم به عندى قضيت لكم عليه . وفى قوله (عند ربكم) ما يدل على هذا الإضمار . ولأن حكمه بكونه رباً لهم يدل على كونه راضياً عنهم . وذلك مشعر بأنه يحكم لهم ، ولا يحكم عليهم

﴿والاحتمال الثاني﴾ أن يكون قوله (أن يؤتى أحد مثل مأوتيتم) من تمة كلام اليهود. وفيه تقديم وتأخير. والتقدير: ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم أن يؤتى أحد مثل مأوتيتم، أويحاجوكم عند ربكم، قل إن الهدى هدى الله، وأن الفضل بيد الله، قالوا: والمعنى لا تظهروا إيمانكم بأن يؤتى أحد مثل مأوتيتم إلا لأهل دينكم، وأسروا تصديقكم، بأن المسلمين قد أوتوا من كتب الله مثل مأوتيتم، ولا نقشوه إلا إلى أشياعكم وخدمهم دون المسلمين، لئلا يزيدكم ثباتاً، ودون المشركين لئلا يدعوهم ذلك إلى الإسلام.

أما قوله ﴿أويحاجوكم عند ربكم﴾ فهو عطف على أن يؤتى، والضمير في يحاجوكم لأحد، لأنه في معنى أجمع بمعنى ولا تؤمنوا غير أتباعكم، أن المسلمين يحاجونكم يوم القيامة بالحق. ويغالبونكم عند الله بالحجة. وعندى أن هذا التفسير ضعيف. وبيانه من وجوه: الأول: إن جد القوم في حفظ أتباعهم عن قبول دين محمد عليه السلام، كان أعظم من جدهم في حفظ غير أتباعهم وأشياعهم عنه، فكيف يليق أن يوصى بعضهم بعضاً بالاقرار بما يدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم عند أتباعهم وأشياعهم، وإن يمتنعوا من ذلك عند الأجانب؟ هذا في غاية البعد! الثاني: أن على هذا التقدير، يخلل النظم، ويقع فيه تقديم وتأخير لا يليق بكلام الفصحاء. والثالث: أن على هذا التقدير: لا بد من الحذف. فإن التقدير: قل إن الهدى هدى الله وأن الفضل بيد الله، ولا بد من حذف «قل» في قوله (قل إن الفضل بيد الله) الرابع: أنه كيف وقع قوله (قل إن الهدى هدى الله) فيما بين جزأى كلام واحد؟ فإن هذا في غاية البعد عن الكلام المستقيم. قال القفال: يحتمل أن يكون قوله (قل إن الهدى هدى الله) كلاماً أمر الله نبيه أن يقوله عند انتهاء الحكاية عن اليهود، إلى هذا الموضع، لأنه لما حكى عنهم في هذا الموضع قولاً باطلاً، لاجرم أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقابله بقول حق، ثم يعود إلى الحكاية تمام كلامهم، كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولاً فيه كفر، فيقول: عند بلوغه إلى تلك الكلمة آمنت بالله، أو يقول لا إله إلا الله، أو يقول تعالى الله، ثم يعود إلى تمام الحكاية، فيكون قوله تعالى (قل إن الهدى هدى الله) من هذا الباب ثم أتى بعده بتمام قول اليهود إلى قوله (أويحاجوكم عند ربكم) ثم أمر النبي صلى الله عليه وسلم بمحاجتهم في هذا، وتنبيههم على بطلان قولهم، فقليل له (قل إن الفضل بيد الله) إلى آخر الآية

﴿الاشكال الخامس﴾ في هذه الوجوه: أن الإيمان إذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى إلى المصدق بحرف اللام، لا يقال صدقت لزيد. بل يقال: صدقت زيدا، فكان ينبغي أن يقال (ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم) وعلى هذا التقدير يحتاج إلى حذف اللام، في قوله (لمن تبع دينكم)

ويحتاج الى إضمار الباء ، أو ما يجرى مجراه ، في قوله (أن يؤتى) لأن التقدير (ولا تصدقوا إلا من تبع دينكم) بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم ، فقد اجتمع في هذا التفسير الحذف والإضمار وسوء النظم ، وفساد المعنى ، قال أبو على الفارسي : لا يبعد أن يحمل الايمان على الاقرار ، فيكون المعنى ولا تقروا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لمن تبع دينكم ، وعلى هذا التقدير لا تكون اللام زائدة . لكن لا بد من إضمار حرف الباء أو ما يجرى مجراه ، على كل حال . فهذا محصل ما قيل في تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده

ثم قال تعالى ﴿ قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم ﴾ واعلم انه تعالى حكى عن اليهود أمرين : أحدهما : أن يؤمنوا وجه النهار ، ويكفروا آخره ، ليصير ذلك شبهة للمسلمين في صحة الاسلام

فأجاب عنه بقوله (قل إن الهدى هدى الله) والمعنى : ان مع كمال هداية الله ، وقوة بيانه ، لا يكون لهذه الشبهة الركيزة قوة ولا أثر . والثاني : أنه حكى عنهم ، أنهم استنكروا أن يؤتى أحد مثل ما أوتوا من الكتاب والحكم والنبوة

فأجاب عنه بقوله (قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء) والمراد بالفضل الرسالة . وهو في اللغة عبارة عن الزيادة ، وأكثر ما يستعمل في زيادة الاحسان ، والفاضل الزائد على غيره في خصال الخير ، ثم كثر استعمال الفضل . حتى صار لكل نفع قصد به فاعله الاحسان الى الغير وقوله (بيد الله) أى انه مالك له قادر عليه . وقوله (يؤتيه من يشاء) أى هو تفضل موقوف على مشيئته ، وهذا يدل على أن النبوة تحصل بالتفضل لا بالاستحقاق . لأنه تعالى جعلها من باب الفضل الذي لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، ولا يصح ذلك في المستحق ، إلا على وجه المجاز ، وقوله (والله واسع عليم) يؤكد لهذا المعنى ، لأن كونه واسعا ، يدل على كمال القدرة ، وكونه عليما على كمال العلم فيصح منه لمكان القدرة ، أن يتفضل على أى عبد شاء بأى تفضل شاء . ويصح منه لمكان كمال العلم أن لا يكون شيء من أفعاله إلا على وجه الحكمة والصواب

ثم قال ﴿ يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم ﴾ وهذا كالتأكيد لما تقدم ، والفرق بين هذه الآية وبين ما قبلها ان الفضل عبارة عن الزيادة ، ثم ان الزيادة من جنس المزيد عليه . فبين بقوله (إن الفضل بيد الله) انه قادر على أن يؤتى بعض عبادہ مثل ما آتاكم من المناصب العالية ويزيد عليها من جنسها ، ثم قال (يختص برحمته من يشاء) والرحمة المضافة الى الله سبحانه أمر أعلى من ذلك الفضل ، فان هذه الرحمة ربما بلغت في الشرف وعلو الرتبة الى أن لا تكون من جنس

وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقَنْطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ  
بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي  
الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾ بَلَى مَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ  
وَاتَّقَى فَأَنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾

ما آتاهم ، بل تكون أعلى وأجل من أن تقاس الى ما آتاهم ، ويحصل من مجموع الآيتين ، انه لانهائية  
لمراتب اعزاز الله واكرامه لعباده ، وأن قصر إنعامه وإكرامه على مراتب معينة ، وعلى أشخاص  
معينين ، جهل بكمال الله في القدرة والحكمة

قوله تعالى ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده  
إليك إلا ما دمت عليه قائماً ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب  
وهم يعلمون بلى من أوفى بعهده واتقى فان الله يحب المتقين﴾

اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين : الأول : أنه تعالى حكى عنهم في الآية المتقدمة  
أنهم ادعوا أنهم أوتوا من المناصب الدينية ، ما لم يؤت أحد غيرهم مثله ، ثم إنه تعالى بين أن الخيانة  
مستقبحة عند جميع أرباب الأديان ، وهم مصرون عليها ، فدل هذا على كذبهم . والثاني : أنه تعالى  
لما حكى عنهم في الآية المتقدمة قبائح أحوالهم فيما يتعلق بالأديان وهو أنهم قالوا (لا تؤمنوا إلا لمن  
تبع دينكم) حكى في هذه الآية بعض قبائح أحوالهم ، فيما يتعلق بمعاملة الناس . وهو اصرارهم على  
الخيانة والظلم وأخذ أموال الناس في القليل والكثير  
وهنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ الآية دالة على انقسامهم الى قسمين : بعضهم أهل الأمانة ، وبعضهم أهل  
الخيانة وفيه أقوال : الأول : أن أهل الأمانة منهم هم الذين أسلبوا ، أما الذين بقوا على اليهودية  
فهم مصرون على الخيانة لأن مذهبهم أنه يحل لهم قتل كل من خالفهم في الدين وأخذ أموالهم  
ونظير هذه الآية قوله تعالى (ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم  
يسجدون) مع قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) . الثاني : أن أهل الأمانة هم النصارى ،

وأهل الخيانة هم اليهود ، والدليل عليه ما ذكرنا ، أن مذهب اليهود أنه يحل قتل المخالف ويحل أخذ ماله بأي طريق كان . الثالث : قال ابن عباس : أودع رجل عبد الله بن سلام ألفاً ومائتي أوقية من ذهب ، فأدى إليه . وأودع آخر فتخاص بن عازوراء ديناراً ، فخانه . فنزلت الآية

﴿المسألة الثانية﴾ يقال أمنت بكذا وعلى كذا . كما يقال مررت به وعليه ، فمعنى «الباء» الصاق الأمانة ، ومعنى «على» استعلاء الأمانة ، فنؤتمن على شيء فقد صار ذلك الشيء في معنى الملتصق به ، لقربه منه ، واتصاله بحفظه وحياضته . وأيضاً صار المودع كالمستعلى على تلك الأمانة والمستولى عليها ؛ فلهذا حسن التعبير عن هذا المعنى بكلمتي العبارتين . وقيل إن معنى قولك أمنتك بدينار أى وثقت بك فيه . وقولك أمنتك عليه . أى جعلتك أميناً عليه وحافظاً له

﴿المسألة الثالثة﴾ المراد من ذكر القنطار والدينار هنا العدد الكثير والعدد القليل ، يعنى ان فيهم من هو في غاية الأمانة حتى لو أؤتمن على الأموال الكثيرة أدى الأمانة فيها ، ومنهم من هو في غاية الخيانة حتى لو أؤتمن على الشيء القليل فانه يجوز فيه الخيانة ونظيره قوله تعالى (وان أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً) وعلى هذا الوجه ، فلا حاجة بنا إلى ذكر مقدار القنطار ، وذكروا فيه وجوهاً : الأول : ان القنطار ألف ومائتا أوقية ، قالوا لأن الآية نزلت في عبد الله بن سلام حين استودعه رجل من قريش ألفاً ومائتي أوقية من الذهب ، فردّه ولم يخن فيه ، فهذا يدل على أن القنطار هو ذلك المقدار . الثاني : روى عن ابن عباس انه ملء جلد ثور من المال . الثالث : قيل القنطار هو ألف ألف دينار أو ألف ألف درهم . وقد تقدم القول في تفسير القنطار

﴿المسألة الرابعة﴾ قرأ حمزة وعاصم في رواية أبي بكر (يؤده) بسكون الهاء . وروى ذلك عن أبي عمرو . وقال الزجاج : هذا غلط من الراوى عن أبي عمرو ، كما غلط في (بارئكم) بaskan الهمزة وانما كان أبو عمرو يخطئ الحركة . واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة بأن قال : الجزم ليس في الهاء وانما هو فيما قبل الهاء . والهاء اسم المكنى . والاسماء لا تجزم في الوصل . وقال الفراء : من العرب من يجزم الهاء اذا تحرك ما قبلها . فيقول : ضربته ضرباً شديداً . كما يسكنون «ميم» أتم وفتح وأصلها الرفع . وأنشد :

لما رأى أن لا دعه ولا شيع

وقرى . أيضاً باختلاس حركة الهاء اكتفاء بالكسرة من الياء . وقرىء بأشباع الكسرة في الهاء وهو الأصل .

ثم قال تعالى ﴿ومنها من إن تأمنه بدینار لا یؤده الیک إلا ما دمت علیه قائما﴾  
وفیه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ فی لفظ «القائم» وجهان: منهم من حمّله علی حقیقته . قال السدی : یعنی إلا ما دمت قائما علی رأسه بالاجتماع معه والملازمة له . والمعنی أنه إنما یكون معترفا بما دفعت الیه ما دمت قائما علی رأسه ، فان أنظرت وأخرت أنکر ، ومنهم من حل لفظ «القائم» علی مجازه . ثم ذكروا فی وجوها : الأول : قال ابن عباس المراد من هذا القیام ، الإلحاح والخصومة والتقاضی والمطالبة . قال ابن قتیبہ : أصله أن المطالب للشیء یقوم فیہ والتارك له یقعده . دلیله قوله تعالى (أمة قائمة) أى عاملة بأمر الله غیر تاركة . ثم قیل لكل من واطب علی مطالبة أمر أنه قام به وإن لم یكن ثم قیام الثانی قال أبو علی الفارسی : القیام فی اللغة «بمعنی الدوام والثبات» ، وذكرنا ذلك فی قوله تعالى (یقیمون الصلاة) ومنه قوله (دینا قیما) أى دائما ثابتا لا ینسخ . فعنی قوله (إلا ما دمت علیه قائما) أى دائما ثابتا فی مطالبتك إیاه بذلك المال

﴿المسألة الثانية﴾ یدخل تحت قوله (من إن تأمنه بقنطار) و (بدینار) العین ، والدين ، لان الانسان قد یأتمن غیره علی الودیعة وعلی المبایعة وعلی المقارضة ، ولیس فی الآیة ما یدل علی التعیین ، والمنقول عن ابن عباس انه حمّله علی المبایعة . فقال منهم من تبایعه بضمن القنطار فیؤده إلیك ، ومنهم من تبایعه بضمن الدینار فلا یؤده إلیك ، ونقلنا أيضا أن الآیة نزلت فی أن رجلا أودع مالا کثیرا عند عبد الله بن سلام ، ومالا قلیلا عند فنحاص بن عازوراء . فخان هذا الیهودی فی القلیل ، وعبد الله بن سلام أدى الامانة . فثبت أن اللفظ محتمل لكل الأقسام

ثم قال تعالى ﴿ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل﴾ والمعنی ان ذلك الاستحلال والخیانة هو بسبب أنهم یقولون لیس علینا فیما أصبنا من أموال العرب سبیل  
وهنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ ذكروا فی السبب الذی لأجله اعتقد الیهود هذا الاستحلال وجوها : الأول : أنهم مبالغون فی التعصب لدينهم . فلا جرم یقولون : یحل قتل المخالف ویحل أخذ ماله بأی طریق کان ، وروی فی الخبر أنه لما نزلت هذه الآیة قال علیه السلام «كذب أعداء الله ، ما من شیء کان فی الجاهلیة إلا وهو تحت قدمی» إلا الامانة فانها مؤداة إلى البر والفاجر» الثانی : أن الیهود قالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) والخلق لنا عیب ، فلا سبیل لأحد علینا إذا أكلنا أموال عبیدنا ، الثالث : أن الیهود إنما ذكروا هذا الکلام لا مطلقا ککل من خالفهم ، بل للعرب الذین آمنوا



بالرسول صلى الله عليه وسلم . روى أن اليهود بايعوا رجالا في الجاهلية ، فلما أسلموا طالبوهم بالأموال فقالوا : ليس لكم علينا حق ، لأنكم تركتم دينكم ، وأقول : من المحتمل أنه كان من مذهب اليهود أن من انتقل من دين باطل إلى دين آخر باطل ، كان في حكم المرتد ، فهم وإن اعتقدوا أن العرب كفار ، إلا أنهم لما اعتقدوا في الاسلام أنه كفر ، حكموا على العرب الذين أسلموا بالردة .

﴿المسألة الثانية﴾ نفى السبيل المراد منه نفى القدرة على المطالبة والالزام ، قال تعالى (ماعلى المحسنين من سبيل) وقال (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) وقال (ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ماعليهم من سبيل إنما السبيل على الذين يظلمون الناس) .

﴿المسألة الثالثة﴾ «الأمى» منسوب إلى الام ، وسعى النبي صلى الله عليه وسلم أمياً ، قيل : لأنه كان لا يكتب ، وذلك لأن الام أصل الشيء ، فمن لا يكتب فقد بقى على أصله في أن لا يكتب ، وقيل : نسب إلى مكة ، وهى أم القرى .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ وفيه وجوه : الأول : أنهم قالوا : إن جواز الخيانة مع المخالف المذكور في التوراة ، وكانوا كاذبين في ذلك ، وعالمين بكونهم كاذبين فيه ، ومن كان كذلك كانت خيائته أعظم ، وجرمه أخف . الثاني : أنهم يعلمون كون الخيانة محرمة . الثالث : أنهم يعلمون ماعلى الخائن من الأثم .

ثم قال تعالى ﴿بلى من أوفى بعهده واتيقي فان الله يحب المتقين﴾  
اعلم أن في (بلى) وجهين : أحدهما : أنه مجرد نفى ما قبله وهو قوله (ليس علينا في الأميين سبيل) فقال الله تعالى راداً عليهم (بلى) عليهم سبيل في ذلك ، وهذا اختيار الزجاج ، قال : وعندي وقف التمام على (بلى) وبعده استئناف . والثاني : أن كلمة (بلى) كلمة تذكر ابتداء لكلام آخر يذكر بعده ، وذلك لأن قولهم : ليس علينا فيما نفعل جناح ، قائم مقام قولهم : نحن أحباء الله تعالى ، فذكر الله تعالى أن أهل الوفاء بالعهده والاتيقي ، هم الذين يحبهم الله تعالى لا غيرهم ، وعلى هذا الوجه فإنه لا يحسن الوقف على (بلى) وقوله (من أوفى بعهده) مضى الكلام في معنى الوفاء بالعهده ، والضمير في (بعده) يجوز أن يعود على اسم (الله) في قوله (ويقولون على الله الكذب) ويجوز أن يعود على (من) لأن العهده مصدر ، فيضاف إلى المفعول وإلى الفاعل .

وههنا سؤالان :

﴿السؤال الأول﴾ بتقدير «أن» يكون الضمير عائداً إلى الفاعل وهو (من) فإنه يحتمل أنه لو وفى أهل الكتاب بعهودهم وتركوا الخيانة ، فإنهم يكتسبون محبة الله تعالى .

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي  
الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ  
أَلِيمٌ (٧٧)

الجواب : الأمر كذلك ، فانهم إذا أوفوا بالعهد أو فوا أول كل شيء بالعهد الأعظم ، وهو ما أخذ  
الله عليهم في كتابهم من الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولوا تقوا الله في ترك الخيانة ، لا تقوه  
في ترك الكذب على الله ، وفي ترك تحريف التوراة .

﴿السؤال الثاني﴾ أين الضمير الراجع من الجزاء إلى (من) ؟

الجواب : عموم المتقين قام مقام رجوع الضمير

واعلم أن هذه الآية دالة على تعظيم أمر الوفاء بالعهد ، وذلك لأن الطاعات محصورة في أمرين  
التعظيم لأمر الله ، والشفقة على خلق الله . فالوفاء بالعهد مشتمل عليهما معاً ، لأن ذلك سبب لمنفعة  
الخلق ، فهو شفقة على خلق الله . ولما أمر الله به ، كان الوفاء به تعظيماً لأمر الله . ثبت أن هذه  
العبارة مشتملة على جميع أنواع الطاعات ، والوفاء بالعهد ، كما يمكن في حق الغير ، يمكن أيضاً في حق  
النفس ، لأن الوافي بعهد النفس هو الآتي بالطاعات والتارك للمحرمات ، لأن عند ذلك تفوز النفس  
بالثواب وتبعد عن العقاب .

قوله تعالى «إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم في الآخرة  
ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم»

اعلم أن في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها . الأول : أنه تعالى لما وصف اليهود بالخيانة في  
أموال الناس ، ثم من المعلوم أن الخيانة في أموال الناس لا تمتشى إلا بالإيمان الكاذبة ، لا جرم  
ذكر عقيب تلك الآية ، هذه الآية المشتملة على وعيد من يقدم على الإيمان الكاذبة . الثاني : أنه  
تعالى لما حكى عنهم أنهم يقولون على الله الكذب وهم يعلمون ، ولا شك أن عهد الله على كل  
مكلف أن لا يكذب على الله ولا يخون في دينه ، لا جرم ذكر هذا الوعيد عقيب ذلك . الثالث :  
أنه تعالى ذكر في الآية السابقة خيانتهم في أموال الناس . ثم ذكر في هذه الآية خيانتهم في عهد الله  
وخيانتهم في تعظيم أسمائه . حين يحلفون بها كذبا ، ومن الناس من قال : هذه الآية ابتداء كلام

مستقل بنفسه في المنع عن الايمان الكاذبة ، وذلك ، لأن اللفظ عام والروايات الكثيرة دلت على أنها إنما نزلت في أقوام أقدموا على الايمان الكاذبة ، وإذا كان كذلك ، وجب اعتقاد كون هذا الوعيد عاما في حق كل من يفعل هذا الفعل ، وإنه غير مخصوص باليهود ، وفي الآية مسائل :  
 ﴿ المسألة الأولى ﴾ اختلفت الروايات في سبب النزول ، فمنهم من خصها باليهود الذين شرح الله أحوالهم في الآيات المتقدمة ، ومنهم من خصها بغيرهم .

أما الأول ففيه وجهان . الأول : قال عكرمة إنها نزلت في أحبار اليهود ، كتبوا ماعهد الله اليهم في التوراة من أمر محمد صلى الله عليه وسلم وكتبوا بأيديهم غيره ، وحلفوا بأنه من عند الله لئلا يفوتهم الرشا ، واحتج هؤلاء بقوله تعالى في سورة البقرة (وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم) . الثاني : أنها نزلت في ادعائهم أنه ليس علينا في الاميين سبيل ، كتبوا بأيديهم كتابا في ذلك ، وحلفوا أنه من عند الله ، وهو قول الحسن .

﴿ وأما الاحتمال الثاني ﴾ ففيه وجوه . الأول : أنها نزلت في الأشعث بن قيس ، وخضم له في أرض ، اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال للرجل « أقم بينك » فقال الرجل : ليس لي بينة ، فقال للأشعث « فعليك اليمين » فهم الأشعث باليمين ، فأنزل الله تعالى هذه الآية فنكل الأشعث عن اليمين ورد الأرض إلى الخصم ، واعترف بالحق ، وهو قول ابن جريج . الثاني : قال مجاهد : نزلت في رجل حلف يميناً فاجرة في تنفيق سلعته . الثالث : نزلت في عبدان وامرئ القيس اختصما إلى الرسول صلى الله عليه وسلم في أرض ، فتوجه اليمين على امرئ القيس ، فقال : أنظرنى إلى الغد ، ثم جاء من الغد وأقر له بالأرض ، والأقرب الحل على الكل .

فقوله ﴿ إن الذين يشترون بعهد الله ﴾ يدخل فيه جميع ما أمر الله به ، ويدخل فيه مانصب عليه الأدلة ويدخل فيه المواثيق المأخوذة من جهة الرسول ، ويدخل فيه ما يلزم الرجل نفسه ، لأن كل ذلك من عهد الله الذي يلزم الوفاء به .

قال تعالى ﴿ ومنهم عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ﴾ الآية وقال (وأوفوا بالعهود إن العهد كان مسئولا) وقال (يوفون بالنذر) وقال (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) وقد ذكرنا في سورة البقرة معنى الشراء ، وذلك ، لأن المشتري يأخذ شيأ ويعطى شيأ فكل واحد من المعطى والمأخوذ ، ثم للآخر ، وأما الايمان فخالها معلوم ، وهى الحلف التى يؤكد بها الانسان خبره ، من وعد أو وعيد ، أو انكار أو اثبات .

ثم قال تعالى ﴿ أولئك لاخلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة

ولا يزيكهم ولهم عذاب أليم) واعلم أنه تعالى فرع على ذلك الشرط ، وهو الشراء بمهد الله والايان  
ثمنا قليلا . خمسة أنواع من الجزاء ، أربعة منها في بيان صيورتهم محرومين عن الثواب ، والخامس  
في بيان وقوعهم في أشد العذاب ، أما المنع من الثواب .

فاعلم أن الثواب عبارة عن المنفعة الخالصة المقرونة بالتعظيم . فالأول وهو قوله (أولئك  
لاخلاق لم في الآخرة) إشارة إلى حرمانهم عن منافع الآخرة ، وأما الثلاثة الباقية . وهي قوله :  
(ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم ولا يزيكهم) فهو إشارة إلى حرمانهم عن التعظيم والاعزاز  
(وأما الخامس) وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فهو إشارة إلى العقاب . ولما نهت لهذا  
الترتيب ، فلتتكم في شرح كل واحد من هذه الخمسة

(أما الأول) وهو قوله (لاخلاق لم في الآخرة) فالمعنى لانصيب لهم في خير الآخرة ونعيمها  
واعلم أن هذا العموم مشروط باجماع الأمة بعدم التوبة ، فانه ان تاب عنها . سقط الوعيد بالاجماع ،  
وعلى مذهبنا ، مشروط أيضا بعدم العفو . فانه تعالى قال (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون  
ذلك لمن يشاء)

(وأما الثاني) وهو قوله (ولا يكلمهم الله) ففيه سؤال وهو أنه تعالى قال (فوربك لنسألنهم  
أجمعين عما كانوا يعملون) وقال (فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين) فكيف الجمع بين  
هاتين الآيتين ، وبين تلك الآية ؟ قال القفال في الجواب : المقصود من كل هذه الكلمات . بيان  
شدة سخط الله عليهم ، لان من منع غيره كلامه في الدنيا ، فأنما ذلك بسخط الله عليه ، وإذا سخط  
انسان على آخر ، قال له لا أكلمك ، وقد يأمر بحجبه عنه . ويقول لأرى وجه فلان ، وإذا جرى  
ذكره ، لم يذكره بالجميل ، ثبت أن هذه الكلمات كنايةات عن شدة الغضب ، نعوذ بالله منه وهذا  
هو الجواب الصحيح . ومنهم من قال : لا يبعد أن يكون اسماع الله جل جلاله أولياءه كلامه ، بغير  
سفير تشريفا عاليا يختص به أولياءه ، ولا يكلم هؤلاء الكفرة والفساق ، وتكون المحاسبة معهم  
بكلام الملائكة . ومنهم من قال : معنى هذه الآية . أنه تعالى لا يكلمهم بكلام يسرهم ويتفهمهم ،  
والمعتمد هو الجواب الأول

(وأما الثالث) وهو قوله تعالى (ولا ينظر إليهم) فالمراد انه لا ينظر إليهم بالاحسان ، يقال  
فلان لا ينظر الى فلان ، والمراد به نفي الاعتداد به وترك الاحسان اليه ، والسبب لهذا المجاز ،  
ان من اعتد بالانسان التفت اليه ، وأعاد نظره اليه مرة بعد أخرى ، فلهذا السبب ، صار نظر الله  
عبارة عن الاعتداد والاحسان ، وان لم يكن ثم نظر ، ولا يجوز أن يكون المراد من هذا النظر

وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ  
مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى  
اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ «٧٨»

الرؤية ، لأنه تعالى يراهم كما يرى غيرهم ، ولا يجوز أن يكون المراد من النظر تقليب الحديقة الى جانب المرئي التماسا لرؤيته ، لأن هذا من صفات الأجسام ، وتعالى لها عن أن يكون جسما وقد احتج المخالف بهذه الآية . على أن النظر المقرون بحرف (الى) ليس للرؤية ، والا لزم في هذه الآية أن لا يكون الله تعالى رائيا لهم ، وذلك باطل .

﴿وأما الرابع﴾ وهو قوله (ولا يزكهم) فقيه وجوه : الأول : أن لا يطهرهم من دنس ذنوبهم بالمغفرة بل يعاقبهم عليها ، والثاني : لا يزكهم أى لا يثني عليهم كما يثني على أوليائه الأزكياء ، والتزكية من المزمكى للشاهد مدح منه له

واعلم أن تزكية الله عباده ، قد تكون على ألسنة الملائكة ، كما قال (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار) وقال (وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذى كنتم توعدون نحن أولياؤكم فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقد تكون بغير واسطة . أما فى الدنيا فكقوله (التائبون العابدون) وأما فى الآخرة فكقوله (سلام قولا من رب رحيم)

﴿وأما الخامس﴾ وهو قوله (ولهم عذاب أليم) فاعلم ، أنه تعالى لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم فى العقاب الشديد المؤلم .

قوله تعالى ﴿وإن منهم لفريقا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ . اعلم أن هذه الآية تدل على أن الآية المتقدمة نازلة فى اليهود بلا شك لأن هذه الآية نازلة فى حق اليهود وهى معطوفة على ما قبلها فهذا يقتضى كون تلك الآية المتقدمة نازلة فى اليهود أيضا واعلم أن (الى) عبارة عن عطف الشئ . وردة عن الاستقامة إلى الاعوجاج ، يقال : لويت يده . والتوى الشئ . إذا انحرف ، والتوى فلان على ، إذا غير أخلاقه عن الاستواء إلى ضده ، ولوى لسانه عن كذا . إذا غير . ولوى فلانا عن رأيه إذا أماله عنه . وفى الحديث «لى الواجد ظلم» وقال تعالى (وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا فى الدين) .

إذا عرفت هذا الاصل ففي تأويل الآية وجوه (الاول) قال القفال رحمه الله قوله (يلوون ألسنتهم) معناه وأن يعمدوا الى اللفظة فيحرفونها في حركات الاعراب تحريفاً يتغير به المعنى ، وهذا كثير في لسان العرب فلا يبعد مثله في العبرانية. فلما فعلوا مثل ذلك في الآيات الدالة على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام من التوراة ، كان ذلك هو المراد من قوله تعالى (يلوون ألسنتهم) وهذا تأويل في غاية الحسن (الثاني) نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : ان النفر الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر اليهم ، كتبوا كتابا شوشوا فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، وخطوه بالكتاب الذى كان فيه نعت محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم قالوا (هذا من عند الله)

إذا عرفت هذا فنقول: انلى اللسان ، ثنيه بالتشديق والتشطع والتكلف ، وذلك مذموم. فعبّر الله تعالى عن قراءتهم لذلك الكتاب الباطل ، بلى اللسان ذمالم وعيبا ، ولم يعبر عنها بالقراءة والعرب تفرق بين ألفاظ المدح والذم فى الشيء الواحد ، فيقولون فى المدح خطيب مصقع ، وفى الذم مكثار ثرثار

فقوله ( وان منهم لفرىقا يلوون ألسنتهم بالكتاب) المراد قراءة ذلك الكتاب الباطل ، وهو الذى ذكره الله تعالى فى قوله (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله) ثم قال (وما هو من الكتاب) أى وما هو من الكتاب الحق المنزل من عند الله . بقى ههنا سؤالان ﴿السؤال الاول﴾ إلى ماذا يرجع الضمير فى قوله (لتحسبوه) ؟

الجواب : إلى ما دل عليه قوله (يلوون ألسنتهم) وهو المحرف .

﴿السؤال الثانى﴾ كيف يمكن إدخال التحريف فى التوراة مع شهرتها العظيمة بين الناس .

الجواب : لعله صدر هذا العمل عن نفر قليل ، يجوز عليهم اتواطؤ على التحريف ، ثم انهم عرضوا ذلك المحرف على بعض العوام ، وعلى هذا التقدير يكون هذا التحريف ممكنا ، والأصوب عندى فى تفسير الآية وجه آخر ، وهو أن الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان يحتاج فيها إلى تدقيق النظر وتأمل القلب ، والقوم كانوا يوردون عليها الأسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة ، فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين ، واليهود كانوا يقولون : مراد الله من هذه الآيات ما ذكرناه ، لا ما ذكرتم ، فكان هذا هو المراد بالتحريف وبلى الألسنة وهذا مثل ما أن الحق فى زماننا إذا استدل بآية من كتاب الله تعالى ، فالمبطل يورد عليه الأسئلة والشبهات . ويقول : ليس مراد الله ما ذكرت ، فكذا فى هذه الصورة .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون هو من عند الله﴾



واعلم أن من الناس من قال : انه لا فرق بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لأجل التأكيد . أما المحققون فقالوا : المغايرة حاصلة ، وذلك لأنه ليس كل ما لم يكن في الكتاب لم يكن من عند الله ، فان الحكم الشرعي قد ثبت تارة بالكتاب ، وتارة بالسنة ، وتارة بالاجماع ، وتارة بالقياس والكل من عند الله .

فقوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) هذا نفي خاص ، ثم عطف عليه النفي العام . فقال (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) وأيضا يجوز أن يكون المراد من الكتاب التوراة ، ويكون المراد من قولهم : هو من عند الله ، أنه موجود في كتب سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، مثل أشعياء ، وأرميا ، وحقوق ، وذلك لأن القوم في نسبة ذلك التحريف إلى الله ، كانوا متحيرين ، فان وجدوا قوما من الأغمار ، والبله الجاهلين بالتوراة ، نسبوا ذلك المحرف إلى أنه من التوراة ، وإن وجدوا قوما عقلاء أذكياء ، زعموا أنه موجود في كتب سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام . الذين جاءوا بعد موسى عليه السلام واحتج الجبائي والكعبي به ، على أن فعل العبد غير مخلوق لله تعالى ، فقالا : لو كان لى اللسان بالتحريف والكذب خاقا لله تعالى ، لصدق اليهود في قولهم : انه من عند الله ، ولزم الكذب في قوله تعالى (انه ليس من عند الله) وذلك لأنهم أضافوا إلى الله ما هو من عنده « والله ينفي عن نفسه ، ما هو من عنده ، ثم قال : وكفى خزيا لقوم يعملون اليهود أولى بالصدق من الله . قال : وليس لأحد أن يقول : المراد من قولهم (هو من عند الله) أنه كلام الله وكتابه . قال : لانا لو حملناه على هذا الوجه فينشذ لا يبق بين قوله (لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب) وبين قوله (ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله) فرق ، وإذا لم يبق الفرق ، لم يحسن العطف . وأجاب الكعبي عن هذا السؤال أيضا من وجهين آخرين . الأول : أن كون المخلوق من عند الخالق ، أوكد من كون المأمور به من عند الأمر به ، وحل الكلام على الوجه الأقوى أولى . والثاني : أن قوله (وما هو من عند الله) نفي مطلق ، لكونه من عند الله . وهذا ينفي كونه من عند الله بوجه من الوجوه ، فوجب أن لا يكون من عنده لا بالخلق ولا بالحكم .

والجواب : أما قول الجبائي لو حملنا قوله تعالى (ويقولون هو من عند الله) على أنه كلام الله لزم التكرار ، فجوابه ما ذكرنا أن قوله (وما هو من الكتاب) معناه أنه غير موجود في الكتاب وهذا لا يمنع من كونه حكما لله تعالى ثابتا بقول الرسول ، أو بطريق آخر فلما قال (وما هو من عند الله) ثبت نفي كونه حكما لله تعالى وعلي هذا الوجه زال التكرار .



كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ  
الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿٧٩﴾ وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ  
أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿٨٠﴾

(وأما الوجه الأول) من الوجهين اللذين ذكرهما الكعبي فجوابه ، أن الجواب لا بد وأن  
يكون منطبقا على السؤال ، والقوم ما كانوا في ادعاء أن ما ذكره وفعلوه خلق الله تعالى ، بل كانوا  
يدعون أنه حكم الله ونازل في كتابه .

فوجب أن يكون قوله (وما هو من عند الله ) عائدا إلى هذا المعنى لا إلى غيره ، وبهذا الطريق  
يظهر فساد ما ذكره في الوجه الثاني ، والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ والمعنى أنهم يتعمدون ذلك الكذب  
مع العلم .

وإعلم أنه إن كان المراد من التحريف تغيير ألفاظ التوراة ، وإعراب ألفاظها ، فالمقدمون عليه  
يجب أن يكونوا طائفة يسيرة يجوز التواطؤ منهم على الكذب ، وإن كان المراد منه تشويش دلالة  
تلك الآيات على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بسبب إلقاء الشكوك والشبهات في وجوه  
الاستدلالات ، لم يبعد إطباق الخلق الكثير عليه ، والله أعلم .

قوله تعالى ﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي  
من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون ولا يأمركم أن  
تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا﴾ أي يأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون ﴿

اعلم أنه تعالى لما بين أن عادة علماء أهل الكتاب التحريف والتبديل ، أتبعه بما يدل على أن  
من جملة ما حرفوه مازعوا أن عيسى عليه السلام كان يدعي الألوهية ، وأنه كان يأمر قومه بعبادته ،  
فلهذا قال (ما كان لبشر) الآية .

وهنا مسائل :

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية وجوه : الأول : قال ابن عباس : لما قالت اليهود عزير ابن الله ، وقالت النصارى المسيح ابن الله ، نزلت هذه الآية . الثاني : قيل إن أبارافع القرظي من اليهود ، رئيس وفد نجران من النصارى قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم أتريد أن نعبدك وتتخذك رباً ، فقال عليه الصلاة والسلام «معاذ الله أن نعبد غير الله أو أن نأمر بغير عبادة الله ، فما بذلك بعثي ، ولا بذلك أمرني» فنزلت هذه الآية . الثالث : قال رجل يارسل الله نسلم عليك كما يسلم بعضنا على بعض ، أفلا نسجد لك ؟ فقال عليه الصلاة والسلام «لا ينبغي لأحد أن يسجد لأحد من دون الله ، ولكن أكرموا نبيكم واعرفوا الحق لأهله» الرابع : أن اليهود لما ادعوا أن أحداً لا ينال من درجات الفضل والمنزلة ما نالوه ، قاله تعالى قال لهم : إن كان الأمر كما قلتم ، وجب أن لا تشتغلوا باستعباد الناس واستخدامهم ولكن يجب أن تأمروا الناس بالطاعة لله والانقياد لتكاليفه وحينئذ يلزمكم أن تحثوا الناس على الإقرار بنبوته محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن ظهور المعجزات عليه يوجب ذلك ، وهذا الوجه يحتمله لفظ الآية فإن قوله (ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله) مثل قوله (اتخذوا أجباهم ورهبانهم أرباباً من دون الله)

(المسألة الثانية) اختلفوا في المراد بقوله (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة) ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله) على وجوه : الأول : قال الأصم : معناه ، أنهم لو أرادوا أن يقولوا ذلك لمنعهم الله عنه ، والدليل عليه قوله تعالى (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين) قال (لقد كدرت تركن اليهم شيئاً قليلاً إذا لأذقناك ضصف الحيات وضصف الممات) الثاني : أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام موصوفون بصفات لا يحسن مع تلك الصفات ادعاء الإلهية والربوبية ، منها أن الله تعالى آتاهم الكتاب والوحي ، وهذا لا يكون إلا في النفوس الطاهرة والأرواح الطيبة ، كما قال الله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالاته) وقال (ولقد اخترناهم على علم على العالمين) وقال الله تعالى (الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس) والنفس الطاهرة يمتنع أن يصدر عنها هذه الدعوى ، ومنها أن إتياء النبوة لا يكون إلا بعد كمال العلم ، وذلك لا يمنع من هذه الدعوى ، وبالجملة فللإنسان قوتان ، نظرية ، وعملية ، ومالم تكن القوة النظرية كاملة بالعلوم والمعارف الحقيقية ولم تكن القوة العملية مطهرة عن الأخلاق الذميمة ، لا تكون النفس مستعدة لقبول الوحي والنبوة وحصول الكمالات في القوة النظرية والعملية ، يمنع من مثل هذا القول والاعتقاد . الثالث : أن الله تعالى لا يشرف عبده بالنبوة والرسالة ، إلا إذا علم منه أنه لا يقول مثل هذا الكلام . الرابع : أن الرسول ادعى أنه يبلغ الأحكام عن الله تعالى ، واحتج على صدقه في هذه الدعوى بالمعجزة فلو

أمرهم بعبادة نفسه ، فحينئذ تبطل دلالة المعجزة على كونه صادقا وذلك غير جائز ، واعلم أنه ليس المراد من قوله (ما كان لبشر) ذلك أنه يحرم عليه هذا الكلام ، لأن ذلك محرم على كل الخلق ، وظاهر الآية يدل على أنه انما لم يكن له ذلك ، لأجل أن الله آتاه الكتاب والحكم والنبوة ، وأيضا لو كان المراد منه التحريم ، لما كان ذلك تكذيبا للنصارى في ادعائهم ذلك على المسيح عليه السلام لأن من ادعى على رجل فعلا ففيل له ان فلانا لا يحل له أن يفعل ذلك ، لم يكن تكذيبا له فيما ادعى عليه وإنما أراد تعالى بهذا القول تكذيب النصارى في ادعائهم أن عيسى عليه السلام قال لهم اتخذوني إلهما من دون الله ، فالمراد اذن ما قدمناه ونظيره قوله تعالى (ما كان لله أن يتخذ من ولد) على سبيل النفي لذلك عن نفسه ، لا على وجه التحريم والحظر ، وكذا قوله تعالى (ما كان لني أن يغفل) والمراد النفي لا النهي ، والله أعلم

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (أن يؤتاه الله الكتاب والحكم والنبوة) إشارة الى ثلاثة أشياء وذكرها على ترتيب في غاية الحسن . وذلك لأن الكتاب السماوى ينزل أولا ، ثم إنه يحصل في عقل النبي فهم ذلك الكتاب ، وإليه الإشارة بالحكم ، فان أهل اللغة والتفسير اتفقوا على أن هذا الحكم هو العلم قال تعالى (وآتيناه الحكم صيباً) يعنى العلم والفهم ، ثم إذا حصل فهم الكتاب ، فحينئذ يبلغ ذلك إلى الخلق ، وهو النبوة ، فما أحسن هذا الترتيب .

ثم قال تعالى ﴿ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ القراءة الظاهرة ، ثم يقول بنصب اللام وروى عن أبى عمرو برفعها ، أما النصب فعلى تقدير : لا تجتمع النبوة وهذا القول ، والعامل فيه «أن» وهو معطوف عليه بمعنى ثم أن يقول، وأما الرفع فعلى الاستئناف .

﴿المسألة الثانية﴾ حكى الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال في قوله تعالى (كونوا عباداً لى) انه لغة مزينة ، يقولون للعبيد عباداً .

ثم قال ﴿ولكن كونوا ربانيين﴾ وفيه مسألتان :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية إضمار ، والتقدير : ولكن يقول لهم كونوا ربانيين ، فأضمر القول على حسب مذهب العرب في جواز الإضمار إذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله تعالى (وأما الذين أسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم) أى فيقال لهم ذلك .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكروا في تفسير «الرباني» أقوالاً: الأول: قال سيويه: الرباني المنسوب إلى الرب، بمعنى كونه عالمه، ومواظباً على طاعته، كما يقال: رجل إلهي، إذا كان مقبلاً على معرفة الإله وطاعته، وزيادة الألف والنون فيه للدلالة على كمال هذه الصفة، كما قالوا شعرائنا ولحيائنا ورقباني، إذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة، فإذا نسبوا إلى الشعر، قالوا شعري وإلى الرقبة، رقبتي، وإلى اللحية لحيي. والثاني: قال المبرد «الربانيون» أرباب العلم، واحد رباني، وهو الذي يرب العلم، ويرب الناس: أي يعلمهم ويصلحهم، ويقوم بأمرهم، فالألف والنون، للبالغ كما قالوا: ريان، وعطشان وشبعان وعريان، ثم ضمت إليه ياء النسبة، كما قيل: لحيائي ورقباني. قال الواحدي: فعلى قول سيويه: الرباني. منسوب إلى الرب، على معنى التخصيص بمعرفة الرب وبطاعته، وعلى قول المبرد «الرباني» مأخوذ من الترية. الثالث: قال ابن زيد: الرباني هو الذي يرب الناس، فالربانيون هم ولاة الأمة والعلماء، وذكر هذا أيضاً في قوله تعالى (ولولا ينهاهم الربانيون والأحبار) أي الولاة والعلماء وهما الفريقان اللذان يطاعان، ومعنى الآية على هذا التقدير: لا أدعوكم إلى أن تكونوا عباداً لي، ولكن أدعوكم إلى أن تكونوا ملوكاً وعلماء باستعمالكم أمر الله تعالى ومواظبتكم على طاعته قال الفخار رحمه الله: ويحتمل أن يكون، الوالي سمي ربانياً لأنه يطاع كالرب تعالى، فنسب إليه. الرابع: قال أبو عبيدة أحسب أن هذه الكلمة ليست بعربية إنما هي عبرانية أو سريانية وسواء كانت عربية أو عبرانية فهي تدل على الإنسان الذي علم، وعمل بما علم، واشتغل بتعليم طرق الخير،

ثم قال تعالى ﴿بما كنتم تعملون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (بما كنتم تعملون الكتاب) قراءتان. أحدهما (تعملون) من العلم وهي قراءة عبدالله بن كثير، وأبي عمرو ونافع، والثانية (تعلون) من التعليم، وهي قراءة الباقر من السبعة. وكلاهما صواب، لأنهم كانوا يعملونه في أنفسهم، ويعلمونه غيرهم، واحتج أبو عمرو على أن قراءته أرجح بوجهين. الأول: أنه قال (تدرسون) ولم يقل (تدرسون) بالتشديد الثاني: أن التشديد يقتضي مفعولين، والمفعول هنا واحد، وأما الذين قرؤوا بالتشديد فزعموا أن المفعول الثاني محذوف تقديره: بما كنتم تعملون الناس الكتاب، أو غيركم الكتاب، وحذف، لأن المفعول به قد يحذف من الكلام كثيراً، ثم احتجوا على أن التشديد أولى بوجهين الأول: أن التعليم يشتمل على العلم، ولا ينعكس، فكان التعليم أولى. الثاني: أن الربانيين لا يكتفون بالعلم حتى يضموا إليه التعليم لله تعالى. ألا ترى أنه تعالى أمر محمد صلى الله عليه وسلم بذلك فقال

(ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) ويدل عليه قول مرة بن شراحيل : كان علقمة من الربانيين الذين يعلمون الناس القرآن

(المسألة الثانية) نقل ابن جنى فى المحتسب ، عن أبى حيوة أنه قرأ (تدرسون) بضم التاء ساكنة الدال ، مكسورة الراء ، قال ابن جنى ينبغى أن يكون هذا منقولاً من درس هو ، وأدرس غيره ، وكذلك قرأ وأقرأ غيره ، وأكثر العرب على درس ودرس ، وعليه جاء المصدر على التدريس

(المسألة الثالثة) «ما» فى القراءة تين ، هى التى بمعنى المصدر مع الفعل والتقدير : كونوا ربانيين بسبب كونكم عالمين ، ومعلمين ، وبسبب دراستكم الكتاب . ومثل هذا من كون «ما» مع الفعل بمعنى المصدر ، قوله تعالى (فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا) وحاصل الكلام أن العلم والتعليم والدراسة توجب على صاحبها كونه ربانياً ، والسبب لا محالة مغاير للسبب ، فهذا يقتضى أن يكون كونه ربانياً ، أمراً مغايراً لكونه عالماً ، ومعلماً ، ومواظباً على الدراسة ، وما ذاك إلا أن يكون بحيث يكون تعلمه لله ، وتعليمه ودراسته لله . وبالجملة فإن يكون الداعى له الى جميع الأفعال طلب مرضاة الله ، والصارف له عن كل الأفعال الهرب عن عقاب الله . وإذا ثبت أن الرسول يأمر جميع الخلق بهذا المعنى ، ثبت أنه يمتنع منه أن يأمر الخلق بعبادته ، وحاصل الحرف شئ واحد ، وهو أن الرسول هو الذى يكون منتهى جهده وجده صرف الأرواح والقلوب عن الخلق الى الحق ، فمثل هذا الانسان كيف يمكن أن يصرف عقول الخلق ، عن طاعة الحق الى طاعة نفسه ، وعند هذا يظهر أنه يمتنع فى أحد من الأنبياء صلوات الله عليهم أن يأمر غيره بعبادته .

(المسألة الرابعة) دلت الآية على أن العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان ربانياً ، فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله . وكان مثله مثل من غرس شجرة حسناء مونة بمنظرها ، ولا منفعة بثمرها ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا يخشع»

ثم قال تعالى «ولا يأمرمكم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً»

وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قرأ عاصم وحزمة وابن عامر (ولا يأمرمكم) بنصب الراء ، والباقون بالرفع أما النصب فوجه أن يكون عطفاً على «ثم يقول» وفيه وجهان : أحدهما : أن تجعل «لا» مريدة . والمعنى ما كان لبشر أن يؤتیه الله الكتاب والحكم والنبوة ، أن يقول للناس كونوا عباداً لى

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ

لى من دون الله ويأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً كما تقول : ما كان لزيد أن أكرمه . ثم يهتق ويستخف بى . والثانى : أن تجعل «لا» غير مزيدة ، والمعنى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان ينهى قريشا عن عبادة الملائكة ، واليهود والنصارى عن عبادة عزيز والمسيح ، فلما قالوا : أتريد أن تتخذك رباً ؟ قيل لهم : ما كان لبشر أن يجعله الله نبياً ، ثم يأمر الناس بعبادة نفسه وينهاهم عن عبادة الملائكة والأنبياء . وأما القراءة بالرفع على سبيل الاستئناف فظاهر ، لأنه بعد انقضاء الآية وتام الكلام ، ومما يدل على الانقطاع عن الأول ، ماروى عن ابن مسعود أنه قرأ «ولن يأمركم» (المسألة الثانية) قال الزجاج : ولا يأمركم الله ، وقال ابن جريج : لا يأمركم محمد ، وقيل : لا يأمركم الأنبياء ، بأن تتخذوا الملائكة أرباباً كما فعلته قريش

(المسألة الثالثة) إنما خص الملائكة والنبيين بالذكر ، لأن الذين وصفوا من أهل الكتاب بعبادة غير الله لم يحك عنهم الا عبادة الملائكة ، وعبادة المسيح وعزير ، فلهذا المعنى خصهما بالذكر ثم قال تعالى (أيامركم بالكفر بعد إذ أتمم مسلكون) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) الهمة فى (أيامركم) استفهام بمعنى الإنكار ، أى لا يفعل ذلك (المسألة الثانية) قال صاحب الكشف : قوله (بعد إذ أتمم مسلكون) دليل على أن المخاطبين كانوا مسلمين ، وهم الذين استأذنوا الرسول صلى الله عليه وسلم فى أن يسجدوا له (المسألة الثالثة) قال الجبائى : الآية دالة على فساد قول من يقول : الكفر بالله هو الجهل به ، والايمن بالله هو المعرفة به ، وذلك لأن الله تعالى حكم بكفر هؤلاء . وهو قوله تعالى (أيامركم بالكفر) ثم ان هؤلاء كانوا عارفين بالله تعالى . بدليل قوله (ثم يقول للناس كونوا عبادا لى من دون الله) وظاهر هذا يدل على معرفتهم بالله فلما حصل الكفر ههنا مع المعرفة بالله دل ذلك على أن الايمان به ليس هو المعرفة ، والكفر به تعالى ليس هو الجهل به والجواب : أن قولنا الكفر بالله هو الجهل به ، لانفى به مجرد الجهل بكونه موجودا بل نفى به الجهل بذاته ، وبصفاته السلبية وصفاته الاضافية أنه لا شريك له فى المعبودية ، فلما جهل هذا فقد جهل بعض صفاته

قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق

رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنْصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ  
إِحْرَارِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ «٨١» فَمَنْ تَوَلَّىٰ  
بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ «٨٢»

لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أقررتم وأخذتم على ذلكم اصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا  
معكم من الشاهدين فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون ﴿

اعلم أن المقصود من هذه الآيات ، تعديد تقرير الأشياء المعروفة عند أهل الكتاب ، بما يدل  
على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، قطعاً لغذرم وإظهاراً لعنادهم . ومن جهتها ما ذكره الله تعالى في  
هذه الآية ، وهو أنه تعالى أخذ الميثاق من الأنبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة ، بانهم كلما جاءهم  
رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه . وأخبر أنهم قبلوا ذلك ، وحكم تعالى بأن من رجع  
عن ذلك كان من الفاسقين ، فهذا هو المقصود من الآية ، لحاصل الكلام أنه تعالى أوجب  
على جميع الأنبياء الايمان بكل رسول جاء مصدقاً لما معهم . الا أن هذه المقدمة الواحدة لا تكفي  
في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، مالم يضم إليها مقدمة أخرى . وهي أن محمداً رسول الله جاء  
مصدقاً لما معهم ، وعند هذا ، لقائل أن يقول : هذا إثبات للشيء بنفسه ، لأنه إثبات لكونه رسولا  
بكونه رسولا .

والجواب : أن المراد من كونه رسولا ظهور المعجز عليه ، وحينئذ يسقط هذا السؤال  
والله أعلم . ولنرجع إلى تفسير الالفاظ :

أما قوله ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ﴾ فقال ابن جرير الطبري : معناه واذكروا يا أهل الكتاب إذ أخذ الله  
ميثاق النبيين . وقال الزجاج : واذكروا يا محمد في القرآن (إذ أخذ الله ميثاق النبيين) .

أما قوله ﴿ميثاق النبيين﴾ فاعلم أن المصدر يجوز إضافته إلى الفاعل وإلى المفعول . فيحتمل أن  
يكون الميثاق مأخوذاً منهم ، ويحتمل أن يكون مأخوذاً لهم من غيرهم ، فلهذا السبب اختلفوا في تفسير  
هذه الآية على هذين الوجهين .

﴿أما الاحتمال الأول﴾ وهو أنه تعالى أخذ الميثاق منهم . في أن يصدق بعضهم بعضاً . وهذا  
قول سعيد بن جبير ، والحسن وطائوس رحمهم الله ، وقيل : إن الميثاق هذا مختص بمحمد صلى الله



عليه وسلم ، وهو مروي عن علي وابن عباس وقادة والسدي رضوان الله عليهم « واحتج أصحاب هذا القول على صحته من وجوه : الأول : أن قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) يشعر بأن أخذ الميثاق هو الله تعالى ، والمأخوذ منهم هم النبيون ، فليس في الآية ذكر الأمة ، فلم يحسن صرف الميثاق إلى الأمة ، ويمكن أن يجاب عنه من وجوه : الأول : أن على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا إلى الموثق عليه ، وعلى الوجه الذي قلنا يكون إضافته إليهم إضافة الفعل إلى الفاعل « وهو الموثق له ، ولا شك أن إضافة الفعل إلى الفاعل أقوى من إضافته إلى المفعول ، فإن لم يكن ، فلا أقل من المساواة ، وهو كما يقال ميثاق الله وعهده ، فيكون التقدير : وإذ أخذ الله الميثاق الذي وقعه الله للأنبياء على أجمعهم . الثاني : أن يراد ميثاق أولاد النبيين « وهم بنو إسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال : فعل بكر بن وائل كذا ، وفعل معد بن عدنان كذا « والمراد أولادهم وقومهم ، فكذا هنا . الثالث : أن يكون المراد من لفظ «النبيين» أهل الكتاب وأطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لأنهم كانوا يقولون نحن أولى بالنبوة من محمد عليه الصلاة والسلام ، لأننا أهل الكتاب ومنا كان النبيون . الرابع : أنه كثيرا ورد في القرآن لفظ النبي ، والمراد منه أمته ، قال تعالى (يا أيها النبي إذا طلقتم النساء) .

﴿الحجة الثانية﴾ لأصحاب هذا القول : مروي أنه عليه الصلاة والسلام قال «لقد جئتكم بها بيضاء نقية أما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه إلا اتباعي»

﴿الحجة الثالثة﴾ ما نقل عن علي رضي الله عنه أنه قال : إن الله تعالى ما بعث آدم عليه السلام ومن بعده من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلا أخذ عليهم العهد ، لن بعث محمد عليه الصلاة والسلام وهو حي ، ليؤمنن به وينصرنه ، فهذا يمكن نصرة هذا القول به والله أعلم

﴿الاحتمال الثاني﴾ أن المراد من الآية أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا يأخذون الميثاق من أمهم بأنه إذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم أن يؤمنوا به وأن ينصروه ، وهذا قول كثير من العلماء ، وقد بينا أن اللفظ محتمل له وقد احتجوا على صحته بوجوه . الأول : ما ذكره أبو مسلم الاصفهاني فقال : ظاهر الآية يدل على أن الذين أخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ، وكل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يكونون عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم من زمرة الاموات ، والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين أخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد عليه السلام عند مبعثه ولا يمكن إيجاب الايمان على الأنبياء عند مبعث محمد عليه السلام ، علمنا أن الذين أخذ الميثاق عليهم

ليسوا هم النبيين بل هم أم النبيين قال: وما يؤكد هذا أنه تعالى حكم على الذين أخذ عليهم الميثاق أنهم لو تولوا لكانوا فاسقين وهذا الوصف لا يليق بالأنبياء عليهم السلام وإنما يليق بالأمم. أجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز أن يكون المراد من الآية أن الأنبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام، ونظيره قوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك) وقد علم الله تعالى أنه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا هنا. وقال (ولو تقول علينا بعض الأقاويل لاخذنا منه بالبين ثم لقطعنا منه الوتين) وقال في صفة الملائكة (ومن يقل منهم إني إله من دونه فذلك نجزيه جهنم كذلك نجزي الظالمين) مع أنه تعالى أخبر عنهم بأنهم لا يسبقونه بالقول وبأنهم يخافون ربهم من فوقهم، فكل ذلك خرج على سبيل الفرض والتقدير فكذا هنا. ونقول انه سبهم فاسقين «على تقدير التولي» فان اسم الفسق ليس أقبح من اسم الشرك «وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض والتقدير» في قوله (لئن أشركت ليحبطن عملك) فكذا هنا.

﴿الحجة الثانية﴾ أن المقصود من هذه الآية «أن يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم، وإذا كان الميثاق مأخوذاً عليهم، كان ذلك أبلغ في تحصيل هذا المقصود من أن يكون مأخوذاً على الأنبياء عليهم السلام، وقد أجيب عن ذلك بأن درجات الأنبياء عليهم السلام، أعلى وأشرف من درجات الأمم» فإذا دلت هذه الآية على أن الله تعالى أوجب على جميع الأنبياء أن يؤمنوا بمحمد عليه السلام، لو كانوا في الأحياء، وأنهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلأن يكون الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على أمهم لو كان ذلك أولى، فكان صرف هذا الميثاق إلى الأنبياء أقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه.

﴿الحجة الثالثة﴾ ما روى عن ابن عباس أنه قيل له إن أصحاب عبد الله يقرؤون (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب) ونحن نقرأ (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين) فقال ابن عباس رضي الله عنهما: إنما أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم.

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم) وبقوله تعالى (وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه) فهذا جملة ما قيل في هذا الموضوع والله أعلم بمراده.

وأما قوله تعالى «لما آتيتكم من كتاب وحكمة» ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ الجمهور «لما» بفتح اللام وقرأ حمزة بكسر اللام، وقرأ سعيد بن جبير «لما» مشددة: أما القراءة بالفتح فلها وجهان. الأول: أن «ما» اسم موصول، والذي بعده صلة

له . وخبره قوله (لتؤمنن به) والتقدير ، للذي آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به . وعلى هذا التقدير «ما» رفع بالابتداء والراجع إلى لفظة «ما» من صلتها محذوف ، والتقدير: لما آتيتكموه ، لحذف الراجع ، كما حذف من قوله (أهذا الذي بعث الله رسولا) وعليه سؤالان :

(السؤال الأول) إذا كانت «ما» موصولة ، لزم أن يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ، ذكر إلى الموصول وإلا لم يجوز ، ألا ترى أنك لو قلت : الذي قام أبوه ، ثم انطلق زيد ، لم يجوز . وقوله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) ليس فيه راجع إلى الموصول . قلنا : يجوز إقامة المظهر مقام المضمرة عند الأخفش ، والدليل عليه قوله تعالى (إنه من يتق ويصبر فإن الله لا يضيع أجر المحسنين) ولم يقل : فإن الله لا يضيع أجره ، وقال (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع أجر من أحسن عملا) ولم يقل : إنا لانضيع أجرهم ، وذلك لأن المظهر المذكور ، قائم مقام المضمرة ، فكذا هنا .

(السؤال الثاني) ما فائدة اللام في قوله «لما» قلنا : هذه اللام هي لام الابتداء ، بمنزلة قولك : لزيد أفضل من عمرو ، ويحسن إدخالها على ما يجري مجرى المقسم عليه ، لأن قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين) بمنزلة القسم . والمعنى استخلفهم . وهذه اللام تسمى اللام المتلقية للقسم ، فهذا تقرير هذا الكلام .

(الوجه الثاني) وهو اختيار سيويه والمازني والزجاج أن «ما» هنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير ما آتيتكم من كتاب وحكمة . ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ، فاللام في قوله «لتؤمنن به» هي المتلقية للقسم . أما اللام في «لما» هي لام تحذف تارة ، وتذكر أخرى ، ولا يتفاوت المعنى ، ونظيره قولك : والله لو أن فعلت ، فعلت ، فلفظة «أن» لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها ، فكذا هنا ، وعلى هذا التقدير كانت «ما» في موضع نصب بآيتكم (وجاءكم) جزم بالعطف على (آيتكم) و(لتؤمنن به) هو الجزاء ، وإعماله برب سيويه بالقول الأول لأنه لا يرى إقامة المظهر مقام المضمرة ، وأما الوجه في قراءة «لما» بكسر اللام ، فهو أن هذا لام التعليل كأنه قيل : أخذ ميثاقهم لهذا ، لأن من يؤتى الكتاب والحكمة ، فإن اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليه تصديق سائر الأنبياء والرسل «وما» على هذه القراءة تكون موصولة . وتتمام البحث فيه ما قدمناه في الوجه الأول ، وأما قراءة «لما» بالشدید ، فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين . الأول : أن المعنى : حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق له . وجب عليكم

الايمان به ونصرته . والثاني : أن أصل «لما لمن ما» فاستقلوا اجتماع ثلاث ميمات ، وهي الميمان والتون المتقلبة ميمًا ، بادغامها في الميم ، فحذفوا إحداها ، فصارت «لما» ومعناه لمن أجل ما آتيتكم لتؤمنن به ، وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى .

(المسألة الثانية) قرأ نافع «آتيناكم» بالنون على التثنية ، والباقون بالتاء على التوحيد . حجة نافع قوله (وآتيناداد زبوراً) (وآتيناه الحكم صياً) (وآتيناهما الكتاب المستبين) ولأن هذا أدل على العظمة فكان أكثر هيبة في قلب السامع ، وهذا الموضع يليق به هذا المعنى . وحجة الجمهور قوله (هو الذي ينزل على عبده آيات بينات) و (الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب) وأيضا هذه القراءة أشبه بما قبل هذه الآية وبما بعدها ، لأنه تعالى قال قبل هذه الآية (وإذ أخذ الله) وقال بعدها (أصرى) وأجاب نافع عنه بأن أحد أبواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد ، قال تعالى (وجعلناه هدى لبنى إسرائيل ألا تتخذوا من دوني) ولم يقل من دوننا كما قال (وجعلناه) والله أعلم

(المسألة الثالثة) أنه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغاية ، ثم قال (آتيتكم) وهو مخاطبة ، وفيه اضممار والتقدير : وإذ أخذ الله ميثاق النبيين ، فقال مخاطباً لهم ، لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، والاضمار باب واسع في القرآن ، ومن العلماء من التزم في هذه الآية اضمماراً آخر ، وأراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين ، فقال تقدير الآية ، وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة ، قال إلا أنه حذف «تبلغن» لدلالة الكلام عليه ، لأن لام القسم إنما يقع على الفعل ، فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل ، لا جرم حذفه اختصاراً ، ثم قال تعالى بعده (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) وهو محمد صلى الله عليه وسلم (لتؤمنن به ولتنصرنه) وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكليف تلك التعسفات ، وإذا كان لابد من التزام الاضممار فهذا الاضممار الذي به ينظم الكلام نظماً بيناً جلياً ، أولى من تلك التكلفات

(المسألة الرابعة) في قوله (لما آتيتكم من كتاب) إشكال ، وهو أن هذا الخطاب ، إما أن يكون مع الأنبياء أو مع الأمم ، فإن كان مع الأنبياء لجميع الأنبياء ما أوتوا الكتاب وإنما أوتى بعضهم وإن كان مع الأمم ، فلا إشكال أظهر . والجواب عنه من وجهين . الأول : أن جميع الأنبياء عليهم السلام أوتوا الكتاب ، بمعنى كونه مهتدياً به داعياً إلى العمل به ، وإن لم ينزل عليه . والثاني : أن أشرف الأنبياء عليهم السلام هم الذين أوتوا الكتاب ، فوصف الكل بوصف أشرف الأنواع

(المسألة الخامسة) الكتاب هو المنزل المقروء ، والحكمة هي الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة

التي لم يشتمل الكتاب عليها

﴿المسألة السادسة﴾ كلمة «من» في قوله (من كتاب) دخلت تبيننا لما، كقولك : ما عندي من الورق دانتان . أما قوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) فقبه سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ ما وجه قوله (ثم جاءكم) والرسول لا يجيء إلى النبيين وإنما يجيء إلى الأمم ؟ والجواب : ان حملنا قوله (وإذا أخذ الله ميثاق النبيين) على أخذ ميثاق أمهم ، فقد زال السؤال وان حملناه على أخذ ميثاق النبيين أنفسهم كان قوله (ثم جاءكم) أي جاء في زمانكم

﴿السؤال الثاني﴾ كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد ، والنبوات ، وأصول الشرائع ، فأما تفاصيلها وإن وقع الخلاف فيها ؛ فذلك في الحقيقة ليس بخلاف ، لأن جميع الأنبياء عليهم السلام متفقون على أن الحق في زمان موسى عليه السلام ليس إلا شرعه ، وأن الحق في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ليس إلا شرعه ، فهذا وإن كان يوم الخلاف ، إلا أنه في الحقيقة وفاق . وأيضا ، فالمراد من قوله (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) هو محمد صلى الله عليه وسلم ، والمراد بكونه مصدقا لما معهم ، هو أن وصفه وكيفية أحواله ، مذكورة في التوراة والإنجيل ، فلما ظهر على أحوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب ، كان نفس مجيئه تصديقا لما كان معهم ، فهذا هو المراد بكونه مصدقا لما معهم .

﴿السؤال الثالث﴾ حاصل الكلام أن الله تعالى أخذ الميثاق على جميع الأنبياء بأن يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم ، فما معنى ذلك الميثاق .

والجواب : يحتمل أن يكون هذا الميثاق مقرر في عقولهم من الدلائل الدالة على أن الانقياد لأمر الله واجب ، فإذا جاء الرسول ، فهو إنما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه ، فإذا أخبرهم بعد ذلك أن الله أمر الخلق بالإيمان به ، عرفوا عند ذلك وجوبه ، فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من أخذ الميثاق ، ويحتمل أن يكون المراد من أخذ الميثاق ، أنه تعالى شرح صفاته في كتب الأنبياء المتقدمين ، فإذا صارت أحواله مطابقة لما جاء في الكتب الإلهية المتقدمة ، وجب الانقياد له ، فقوله تعالى (ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم) يدل على هذين الوجهين . أما على الوجه الأول فقوله (رسول) وأما على الوجه الثاني فقوله (مصدق لما معكم) أما قوله (لتؤمنن به ولتنصرنه) فالمعنى ظاهر ، وذلك لأنه تعالى أوجب الإيمان به أولا ، ثم الاشتغال بنصرته ثانيا ، واللام في (لتؤمنن به) لام القسم ، كأنه قيل ، والله لتؤمنن به .

ثم قال تعالى ﴿قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إن فسرنا قوله تعالى (وإذ أخذ الله ميثاق النبيين) بأنه تعالى أخذ الموائيق على الأنبياء كان قوله تعالى (أأقررتم) معناه : قال الله تعالى للنبيين أأقرتكم بالإيمان به والنصرة له وإن فسرنا أخذ الميثاق بأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أخذوا الموائيق على الأمم كان معنى قوله (قال أأقرتكم) أى قال كل نبي لأمته أأقرتكم ، وذلك لأنه تعالى أضاف أخذ الميثاق إلى نفسه ، وإن كانت النبيون أخذوه على الأمم ، فكذلك طلب هذا الاقرار أضافه إلى نفسه وإن وقع من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، والمقصود أن الأنبياء بالغوا في إثبات هذا المعنى وتأكيده ، فلم يقتصروا على أخذ الميثاق على الأمم ، بل طالبوهم بالاقرار بالقبول ، وأكسوا ذلك بالاشهاد .

﴿المسألة الثانية﴾ الاقرار في اللغة منقول بالإلف ، من قر الشيء يقر إذا ثبت ولزم مكانه . وأقره غيره . والمقر بالشيء يقره على نفسه أى يثبته

أما قوله تعالى ﴿وأخذتم على ذلكم إصري﴾ أى قبلتم عهدي ، والأخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى (ولا يؤخذ منها عدل) أى لا يقبل منها فدية ، وقال (ويأخذ الصدقات) أى يقبلها ، والاصر هو الثقل الذى يلحق الانسان لأجل ما يلزمه من عمل ، قال تعالى (ولا تحمل علينا إصراً) فسمى العهد إصراً لهذا المعنى . قال صاحب الكشاف : سمي العهد إصراً ، لأنه مما يؤصر أى يشد ويعقد ، ومنه الاصار الذى يعقد به ، وقرى (إصري) ويجوز أن يكون لغة في إصر .

ثم قال تعالى ﴿قالوا أقرنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ وفى تفسير قوله (فاشهدوا) وجوه : الأول : فليشهد بعضكم على بعض بالاقرار ، وأنا على إقراركم وإشهاد بعضكم بعضاً من الشاهدين ، وهذا تأكيد عليهم وتحذير من الرجوع إذا علموا شهادة الله ، وشهادة بعضهم على بعض الثانى : أن قوله (فاشهدوا) خطاب للملائكة . الثالث : أن قوله (فاشهدوا) أى ليجعل كل أحد نفسه شاهداً على نفسه ونظيره قوله (وأشهدهم على أنفسهم ألسنت بربكم قالوا بلى شهدنا على أنفسنا) وهذا من باب المبالغة . الرابع (فاشهدوا) أى بينوا هذا الميثاق للخاص والعام ؛ لكى لا يبقى لأحد عذر فى الجهل به ، وأصله أن الشاهد هو الذى يبين صدق الدعوى . الخامس (فاشهدوا) أى فاستيقنوا ماقررت عليكم من هذا الميثاق ، وكونوا فيه كالمشاهد للشيء المعين له . السادس : إذا قلنا ان أخذ الميثاق كان من الأمم فقوله (فاشهدوا) خطاب للأنبياء عليهم السلام بأن يكونوا شاهدين عليهم وأما قوله تعالى ﴿وأنا معكم من الشاهدين﴾ فهو للتأكيد وتقوية الالتزام ، وفيه فائدة أخرى



أَفْغَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا  
وَالِيهِ يَرْجِعُونَ ﴿٨٣﴾

وهي أنه تعالى وإن أشهد غيره ، فليس محتاجا إلى ذلك الاشهاد ، لأنه تعالى لا يخفى عليه خافية ، لكن لضرب من المصلحة ؛ لأنه سبحانه وتعالى يعلم السر وأخفى ، ثم انه تعالى ضم إليه تأكيد آخر فقال (فن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون) يعنى من أعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ، ووعد الفاسق معلوم . وقوله (فن تولى بعد ذلك) هذا شرط ، والفعل الماضى ينقلب مستقبلا فى الشرط والجزاء ، والله أعلم

قوله تعالى ﴿أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها  
واليه يرجعون﴾

اعلم أنه تعالى لما بين فى الآية الأولى أن الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام شرع شره الله وأوجبه على جميع من مضى من الأنبياء والامم ، لزم أن كل من كره ذلك فانه يكون طالبا ديناً غير دين الله ، فلهذا قال بعده (أفغير دين الله يبغون) وفى الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حفص عن عاصم (يبغون) و(يرجعون) بالياء المنقطة من تحتها ، لوجهين أحدهما : ردا لهذا إلى قوله (وأولئك هم الفاسقون) والثانى : أنه تعالى إنما ذكر حكاية أخذ الميثاق حتى يبين أن اليهود والنصارى يلزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم . فلما أصروا على كفرهم قال على جهة الاستنكار (أفغير دين الله يبغون) وقرأ أبو عمرو و(تبغون) بالتاء خطاباً لليهود وغيرهم من الكفار و(يرجعون) بالياء ليرجع إلى جميع المكلفين المذكورين فى قوله (وله أسلم من في السموات والأرض) وقرأ الباقون فيهما بالتاء على الخطاب ، لأن ما قبله خطاب كقوله (أأفرتم وأخذتم) وأيضا : فلا يبعد أن يقال للسلم والكافر ولكل أحد : أفغير دين الله تبغون مع عليكم بأنه أسلم له من في السموات والأرض ، وأن مرجعكم إليه ، وهو كقوله (وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله)

﴿المسألة الثانية﴾ الهمة للاستفهام والمراد استنكار أن يفعلوا ذلك أو تقرير أنهم يفعلونه . وموضع الهمة هو لفظة «يبغون» تقديره أيبغون غير دين الله ؟ لأن الاستفهام إنما يكون عن الأفعال والحوادث ، إلا أنه تعالى قدم المفعول الذى هو «غير دين الله» على فعله . لأنه أهم من حيث



أن الإنكار الذي هو معنى الهمزة، متوجه إلى المعبود الباطل، وأما الفاء فلمعطف جملة على جملة وفيه وجهان. أحدهما: التقدير، فاولئك هم الفاسقون، فغير دين الله يبغون واعلم أنه لو قيل أو غير دين الله يبغون جاز، إلا أن في الفاء فائدة زائدة، كأنه قيل أفيبعد أخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التأكيدات البليغة تبغون؟

(المسألة الثالثة) روى أن فريقين من أهل الكتاب اختصموا إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اختلفوا فيه من دين إبراهيم عليه السلام، وكل واحد من الفريقين ادعى أنه أولى به، فقال عليه الصلاة والسلام، كلا الفريقين برى. من دين إبراهيم عليه السلام، فقالوا: مانرضى بقضائك ولا نأخذ بدينك: فنزلت هذه الآية. ويبعد عندي حمل هذه الآية على هذا السبب، لأن على هذا التقدير، تكون هذه الآية منقطعة عما قبلها، والاستفهام على سبيل الإنكار يقتضى تعلقها بما قبلها فالوجه في الآية، أن هذا الميثاق لما كان مذكورا في كتبهم وهم كانوا عارفين بذلك، فقد كانوا عاقلين بصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة، فلم يبق لكفرهم سبب إلا مجرد العداوة والحسد، فصاروا كابليس الذي دعاه الحسد إلى الكفر، فاعلمهم الله تعالى أنهم متى كانوا كذلك كانوا طالبيين ديناً غير دين الله، ومعبوداً سوى الله سبحانه، ثم بين أن التردد على الله تعالى والأعراض عن حكمه مما يلقى بالعقلاء. فقال (وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه ترجعون) وفيه مسألتان (المسألة الأولى) الإسلام، هو الاستسلام والانقياد والخضوع

إذا عرفت هذا، ففي خضوع كل من في السموات والأرض لله وجوه. الأول: وهو الأصح عندي أن كل ما سوى الله سبحانه، يمكن لذاته، وكل يمكن لذاته فانه لا يوجد إلا بإيجاده، ولا يعدم إلا بعدامه فاذن كل ما سوى الله فهو متقاد خاضع لجلال الله في طرفي وجوده وعدمه، وهذا هو نهاية الانقياد والخضوع، ثم إن في هذا الوجه لطيفة أخرى

وهي أن قوله (وله أسلم) يفيد الحصر أي وله أسلم كل من في السموات والأرض لا لغيره، فهذه الآية تفيد أن واجب الوجود واحد وأن كل ما سواه فانه لا يوجد إلا بتكوينه ولا يفنى إلا بافئانه سواء كان عقلا أو نفسا أو روحا أو جسما أو جوهرًا أو عرضا أو فاعلا أو فعلا، ونظير هذه الآية في الدلالة على هذا المعنى قوله تعالى (ولله يسجد من في السموات والأرض) وقوله (وان من شيء إلا يسبح بحمده)

(الوجه الثاني) في تفسير هذه الآية انه لا سبيل لأحد إلى الامتناع عليه في مراده، وأما أن ينزلوا عليه طوعا أو كرها، فالمسلمون الصالحون، ينقادون لله طوعا فيما يتعلق بالدين، وينقادون

قُلْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَالنَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نَفْرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴿٨٤﴾

له كرها فيما يخالف طابعهم من المرض والفقر والموت وأشباه ذلك ، وأما الكافرون فهم ينقادون لله تعالى على كل حال كرها ، لأنهم لا ينقادون فيما يتعلق بالدين ، وفي غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها ، لأنه لا يمكنهم دفع قضائه وقدره . الثالث : أسلم المسلمون طوعا ، والكافرون عند موتهم كرها ، لقوله تعالى ( فلم يك يتفهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ) الرابع : أن كل الخلق منقادون لالهيته طوعا ، بدليل قوله تعالى ( ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ) ومنقادون لتكاليفه وإيجاده للألام كرها . الخامس : أن انقياد الكل إنما حصل وقت أخذ الميثاق وهو قوله تعالى ( وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذرياتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ) السادس : قال الحسن : الطوع لأهل السموات خاصة ، وأما أهل الأرض فبعضهم بالطوع ، وبعضهم بالكراهة . وأقول : إنه سبحانه ذكر في تخطيط السموات والأرض هذا وهو قوله ( فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا طائعين ) وفيه أسرار عجيبة .

أما قوله ﴿ واليه ترجعون ﴾ فالمراد أن من خالفه في العاجل ، فيكون مرجعه إليه . والمراد إلى حيث لا يملك الضر والنفع سواه هذا وعيد عظيم لمن خالف الدين الحق

﴿ المسألة الثانية ﴾ قال الواحدى رحمه الله : الطوع الانقياد ، يقال طاعه يطوعه طوعا ، إذا انقاد له وخضع ، وإذا مضى لأمره ، فقد أطاعه ، وإذا واقفه فقد طأوعه ، قال ابن السكيت : يقال طاع له وأطاع ، فانتصب طوعا وكرها على أنه مصدر وقع موقع الحال ، وتقديره طائعا وكارها ، كقولك أتانى ركضاً . أى راكضاً ، ولا يجوز أن يقال : أتانى كلاما ، أى متكلماً ، لأن الكلام ليس بضرب للاتيان والله أعلم

قوله تعالى ﴿ قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون ﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة أنه إنما أخذ الميثاق على الأنبياء في تصديق الرسول

الذى يأتي مصدقا لما معهم ، بين في هذه الآية ان من صفة محمد صلى الله عليه وسلم كونه مصدقا لما معهم ، فقال (قل آمنا بالله) الى آخر الآية ، وههنا مسائل

(المسألة الأولى) وحده الضمير في (قل) وجمع في (آمنا) وفيه وجوه : الأول : انه تعالى حين خاطبه ، إنما خاطبه بلفظ الوجدان ، وعليه انه حين يخاطب القوم يخاطبهم بلفظ الجمع على وجه التعظيم والتفخيم ، مثل ما يتكلم الملوك والعظماء . والثاني : أنه خاطبه أولا بخطاب الوجدان ليدل هذا الكلام على انه لا مبلغ لهذا التكليف من الله الى الخلق الا هو ، ثم قال (آمنا) تنبيها على انه حين يقول هذا القول فان أصحابه يوافقونه عليه . الثالث : انه تعالى عينه في هذا التكليف بقوله (قل) ليظهر به كونه مصدقا لما معهم ، ثم قال (آمنا) تنبيها على أن هذا التكليف ليس من خواصه بل هو لازم لكل المؤمنين ، كما قال (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا يفرق بين أحد من رسله).

(المسألة الثانية) قدم الايمان بالله على الايمان بالانبياء ، لأن الايمان بالله أصل الايمان بالنبوة ، وفي المرتبة الثانية ذكر الايمان بما أنزل عليه ، لأن كتب سائر الانبياء حرفوها وبدلوها فلا سبيل الى معرفة أحوالها إلا بما أنزله الله على محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان ما أنزل على محمد كالأصل لما أنزل على سائر الانبياء ، فلماذا قدمه عليه . وفي المرتبة الثالثة ، ذكر بعض الانبياء ، وهم الانبياء الذين يعترف أهل الكتاب بوجودهم ، ويختلفون في نبوتهم (والأسباط) هم أسباط يعقوب عليه السلام ، الذين ذكر الله أهمهم الاثني عشر في سورة الاعراف ، وإنما أوجب الله تعالى الاقرار بنبوة كل الانبياء عليهم السلام لفوائدها : اثبات كونه عليه السلام مصدقا لجميع الانبياء ، لأن هذا الشرط كان معتبرا في أخذ الميثاق . وثانيها : التنبيه على أن مذاهب أهل الكتاب متناقضة ، وذلك لأنهم إنما يصدقون النبي الذي يصدقونه لمكان ظهور المعجزة عليه ، وهذا يقتضى ان كل من ظهرت المعجزة عليه كان نبيا . وعلى هذا يكون تخصيص البعض بالتصديق والبعض بالتكذيب متناقضا ، بل الحق تصديق الكل والاعتراف بنبوة الكل . وثالثها : انه قال قبل هذه الآية (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض) وهذا تنبيه على أن إصرارهم على تكذيب بعض الانبياء اعراض عن دين الله ومنازعة مع الله ، فههنا أظهر الايمان بنبوة جميع الانبياء ، ليزول عنه وعن أمته ما وصف أهل الكتاب به من منازعة الله في الحكم والتكليف ورابعها : أن في الآية الأولى ذكر أنه أخذ الميثاق على جميع النبيين ، أن يؤمنوا بكل من يأتي بعدهم من الرسل ، وههنا أخذ الميثاق على محمد صلى الله عليه وسلم « بأن يؤمن بكل من أتى قبله من الرسل ».

ولم يأخذ عليه الميثاق لمن يأتي بعده من الرسل ، فكانت هذه الآية دالة من هذا الوجه على أنه لا نبي بعده البتة . فان قيل : لم عدى «أنزل» في هذه الآية بحرف الاستعلاء ، وفيما تقدم من مثلها بحرف الانتهاء ؟ قلنا لوجود المعنيين جميعا ، لأن الوحي ينزل من فوق . وينتهى إلى الرسل ، فجاء تارة بأحد المعنيين وأخرى بالآخر ، وقيل أيضا إنما قيل (علينا) في حق الرسول ، لأن الوحي ينزل عليه (والينا) في حق الأمة لأن الوحي يأتيهم من الرسول على وجه الانتهاء وهذا تعسف ، ألا ترى إلى قوله (بما أنزل إليك) (وأنزل إليك الكتاب) وإلى قوله (آمنا بالذي أنزل على الذين آمنوا) (المسألة الثالثة) اختلف العلماء في أن الإيمان بهؤلاء الأنبياء الذين تقدموا ونسخت شرائعهم كيف يكون ؟ وحقيقة الخلاف : أن شرعه لما صار منسوخا ، فهل تصير نبوته منسوخة ؟ فن قال إنها تصير منسوخة قال : تؤمن أنهم كانوا أنبياء ورسلا ، ولا تؤمن بأنهم الآن أنبياء ورسل ، ومن قال إن نسخ الشريعة لا يقتضى نسخ النبوة قال : تؤمن أنهم أنبياء ورسل في الحال ، فتنبه لهذا الموضع .

(المسألة الرابعة) قوله (لا تفرق بين أحد منهم) فيه وجوه . الأول : قال الأصم : التفريق قد يكون بتفضيل البعض على البعض ، وقد يكون لأجل القول بأنهم ما كانوا على سبيل واحد في الطاعة لله ، والمراد من هذا الوجه ، يعنى نقر بأنهم كانوا بأسرهم على دين واحد في الدعوة إلى الله ، وفي الانقياد لتكاليف الله . الثاني : قال بعضهم : المراد (لا تفرق بين أحد منهم) بأن تؤمن ببعض دون بعض كما تفرقت اليهود والنصارى . الثالث : قال أبو مسلم : لا تفرق بين أحد منهم ، أى لا تفرق ما أجمعوا عليه ، وهو كقوله (واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا) وذم قوما وصفهم بالتفريق فقال (لقد تقطع بينكم وصل عنكم ما كنتم ترعمون)

أما قوله (ونحن له مسلمون) ففيه وجوه . الأول : إن اقرارنا بنبوة هؤلاء الأنبياء إنما كان لأجل كوننا منقادين لله تعالى مستسلمين لحكمه وأمره ، وفيه تنبيه على أن حاله على خلاف الذين خاطبهم الله بقوله (أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض) . والثاني : قال أبو مسلم (ونحن له مسلمون) أى مستسلمون لأمر الله بالرضا ، وترك المخالفة ، وتلك صفة المؤمنين بالله ، وهم أهل السلم ، والكافرون يوصفون بالمحاربة لله كما قال (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله) . الثالث : أن قوله (ونحن له مسلمون) يفيد الحصر ، والتقدير له أسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب مال ، وهذا تنبيه على أن حالهم بالصد من ذلك ، فانهم لا يفعلون ولا يقولون إلا للسمعة والرياء وطلب الأموال ، والله أعلم .

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ «٨٥»  
 كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ  
 وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ «٨٦» أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ  
 لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ «٨٧» خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ  
 وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ «٨٨» إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ  
 رَحِيمٌ «٨٩»

قوله تعالى «ومن يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين»  
 اعلم أنه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة (ونحن له مسلمون) أتبعه بأن بين في هذه الآية  
 أن الدين ليس إلا الاسلام وأن كل دين سوى الاسلام فانه غير مقبول عند الله ، لأن القبول  
 للعمل هو أن يرضى الله ذلك العمل ، ويرضى عن فاعله ، ويثيبه عليه . ولذلك قال تعالى (إنما يقبل  
 الله من المتقين) ثم بين تعالى أن كل من له دين سوى الاسلام فكما أنه لا يكون مقبولا عند الله ،  
 فكذلك يكون من الخاسرين ، والخسران في الآخرة يكون بحرمان الثواب ، وحصول العقاب ،  
 ويدخل فيه ما يلحقه من التأسف والتحسر على ما فاته في الدنيا من العمل الصالح وعلى ما تحمله من  
 التعب والمشقة في الدنيا في تقريره ذلك الدين الباطل . واعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن الايمان  
 هو الاسلام ، إذ لو كان الايمان غير الاسلام لوجب أن لا يكون الايمان مقبولا لقوله تعالى (ومن  
 يبتغ غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه) إلا أن ظاهر قوله تعالى (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا  
 ولكن قولوا أسلمنا) يقتضى كون الاسلام مغايراً للايمان ووجه التوفيق بينهما أن تحمل الآية  
 الأولى على العرف الشرعى ، والآية الثانية على الوضع اللغوى ،

قوله تعالى ﴿ كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم  
 البينات والله لا يهدي القوم الظالمين، أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين

خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون، إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم

اعلم أنه تعالى لما عظم أمر الاسلام والايمان بقوله (ومن يتبع غير الاسلام ديناً فقلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) أكد ذلك التعظيم بأن بين وعيد من ترك الاسلام . فقال (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم) وفي الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ في سبب النزول أقوال : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : نزلت هذه الآية في عشرة رهط ، كانوا آمنوا ، ثم ارتدوا ولحقوا بمكة ، ثم أخذوا يترصون به ريب المنون فأنزل الله تعالى فيهم هذه الآية ، وكان فيهم من تاب ، فاستثنى التائب منهم بقوله (إلا الذين تابوا) الثاني : نقل أيضاً عن ابن عباس أنه قال : نزلت في يهود قريظة والنضير ومن دان بدينهم . كفروا بالنبي صلى الله عليه وسلم ، بعد أن كانوا مؤمنين قبل مبعثه ، وكانوا يشهدون له بالبوة ، فلما بعث وجاءهم بالبينات والمعجزات ، كفروا بغياً وحسداً . والثالث : نزلت في الحرث بن سويد ، وهو رجل من الأنصار ، حين ندم على ردة ، فأرسل إلى قومه أن اسألوا لي هل لي من توبة ، فأرسل إليه أخوه بالآية ، فأقبل إلى المدينة وتاب على يد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وقبل الرسول صلى الله عليه وسلم توبته . قال القفال رحمه الله : للناس في هذه الآية قولان : منهم من قال : إن قوله تعالى (ومن يتبع غير الاسلام ديناً) وما بعده من قوله (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم) إلى قوله (وأولئك هم الضالون) نزل جميع ذلك في قصة واحدة ، ومنهم من جعل ابتداء القصة من قوله (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار) ثم على التقديرين ففيها أيضاً قولان : أحدهما : أنها في أهل الكتاب . والثاني : أنها في قوم مرتدين عن الاسلام آمنوا ثم ارتدوا على ما شرحناه

﴿المسألة الثانية﴾ اختلف العقلاء في تفسير قوله (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم) أما المعتزلة فقالوا : إن أصولنا تشهد بأنه تعالى هدى جميع الخلق إلى الدين بمعنى التعريف ، ووضع الدلائل وفعل الألفاظ ، اذ لو لم يعم الكل بهذه الأشياء لصار الكافر والضال معذوراً ، ثم انه تعالى حكم بأنه لم يهد هؤلاء الكفار . فلا بد من تفسير هذه الهداية بشئ آخر سوى نصب الدلائل . ثم ذكروا فيه وجوها : الأول : المراد من هذه الآية منع الألفاظ التي يؤتيها المؤمنين ، ثواباً لهم على إيمانهم ، كما قال تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) وقال تعالى (ويزيد الله الذين اهتدوا هدى) وقال تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وقال (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام) فدلّت هذه الآيات على أن المهتدى قديده الله هدى . الثاني : أن المراد أن الله تعالى لا يهديهم إلى



الجنة قال تعالى (ان الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم) وقال (يهديهم ربهم بإيمانهم تجري من تحتهم الأنهار). الثالث: أنه لا يمكن أن يكون المراد من الهداية خلق المعرفة فيه؛ لان على هذا التقدير يلزم أن يكون الكفر أيضا من الله تعالى، لأنه تعالى إذا خلق المعرفة كان مؤمنا مهتديا وإذا لم يخلقها كان كافرا ضالا، ولو كان الكفر من الله تعالى لم يصح أن يذمهم الله على الكفر، ولم يصح أن يضاف الكفر اليهم، لكن الآية ناطقة بكونهم مذمومين بسبب الكفر وكونهم فاعلين للكفر، فانه تعالى قال (كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم) فضاف الكفر اليهم، وذمهم على ذلك الكفر، فهذا جملة أقوالهم في هذه الآية. وأما أهل السنة فقالوا: المراد من الهداية خلق المعرفة، قالوا: وقد جرت سنة الله في دار التكليف، ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله، فان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، فكانه تعالى قال: كيف يخلق الله فيهم المعرفة، وهم قصدوا تحصيل الكفر أو أرادوه. والله أعلم

### (المسألة الثالثة) قوله (وشهدوا) فيه قولان

الأول: أنه عطف، والتقدير بعد أن آمنوا وبعد أن شهدوا أن الرسول حق، لأن عطف الفعل على الاسم لا يجوز، فهو في الظاهر وان اقتضى عطف الفعل على الاسم، لكنه في المعنى عطف الفعل على الفعل. الثاني: أن «والواو» للحال باضمار «قد» والتقدير: كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم حال ما شهدوا أن الرسول حق

(المسألة الرابعة) تقدير الآية: كيف يهدي الله قوما كفروا بعد إيمانهم، وبعد الشهادة بأن الرسول حق، وقد جاءتهم البينات، فعطف الشهادة بأن الرسول حق، على الايمان، والمعطوف مغاير للمعطوف عليه، فيلزم أن الشهادة بأن الرسول حق مغاير للايمان. وجوابه: ان مذهبنا ان الايمان هو التصديق بالقلب. والشهادة هو الاقرار باللسان، وهما متغايران فصارت هذه الآية من هذا الوجه دالة على أن الايمان مغاير للاقرار باللسان وأنه معنى قائم بالقلب

(المسألة الخامسة) اعلم أنه تعالى: استعظم كفر القوم من حيث أنه حصل بعد خصال ثلاث أحدها. بعد الايمان. وثانيها: بعد شهادة كون الرسول حقا. وثالثها. بعد بحجج البينات. وإذا كان الأمر كذلك، كان ذلك الكفر صلاحا بعد البصيرة وبعد اظهار الشهادة، فيكون الكفر بعد هذه الأشياء أقبح، لان مثل هذا الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على أن زلة العالم أقبح من زلة الجاهل.

(أما قوله تعالى (والله لا يهدي القوم الظالمين)



ففيه سؤالان

﴿السؤال الأول﴾ قال في أول الآية (كيف يهدى الله قوما) وقال في آخرها (والله لا يهدي القوم الظالمين) وهذا تكرار

والجواب: أن قوله (كيف يهدى الله) يختص بالمرتدين، ثم إنه تعالى عم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الأصلي فقال (والله لا يهدي القوم الظالمين)  
﴿السؤال الثاني﴾ لم سمي الكافر ظالما؟

الجواب: قال تعالى (إن الشرك لظلم عظيم) والسبب فيه أن الكافر أورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر، فكان ظالما لنفسه.

ثم قال تعالى ﴿أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها﴾ والمعنى أنه تعالى حكم بأن الذين كفروا بعد إيمانهم يمنعهم الله تعالى من هدايته، ثم بين أن الأمر غير مقصور عليه، بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الآخرة، على سبيل التأييد والتخليل.

واعلم أن لعنة الله، مخالفة للعنة الملائكة، لأن لعنته بالابعاد من الجنة وإنزال العقوبة والعذاب واللعة من الملائكة، هي بالقول، وكذلك من الناس، وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم فصلاح أن يكون جزاء لذلك.

وهنا سؤالان.

﴿السؤال الأول﴾ لم عم جميع الناس ومن يوافق لا يلعنه؟ قلنا: فيه وجوه. الأول: قال أبو مسلم «له أن يلعنه وإن كان لا يلعنه». والثاني: أنه في الآخرة يلعن بعضهم بعضا، قال تعالى (كلما دخلت أمة لعنت أختها) وقال (ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضهم بعضا) وعلى هذا التقدير: فقد حصل اللعن للكفار من الكفار. والثالث: كأن الناس هم المؤمنون، والكفار ليسوا من الناس، ثم لما ذكر لعن الثلاث قال (أجمعين) الرابع: وهو الأصح عندي: أن جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر، ولكنه يعتقد في نفسه أنه ليس بمبطل ولا بكافر، فاذا لعن الكافر وكان هو في علم الله كافرا، فقد لعن نفسه وإن كان لا يعلم ذلك.

﴿السؤال الثاني﴾ قوله (خالدين فيها) أي خالدين في اللعة، فما خلود اللعة؟ قلنا: فيه وجهان الأول: أن التخليل في اللعة، على معنى أنهم يوم القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من أحوالهم، من أن يلعنهم لا عن من هؤلاء. الثاني: أن المراد، بخلود اللعن،

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تَقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ  
وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (٩٠)

خلود أثر اللعن ، لأن اللعن يوجب العقاب ، فعبر عن خلود أثر اللعن ، بخلود اللعن ، ونظيره قوله تعالى (من أعرض عنه فإنه يحمل يوم القيامة وزراً خالدين فيه) . الثالث : قال ابن عباس : قوله (خالدين فيها) أى فى جهنم ، فعلى هذا ، الكناية عن غير مذكور . واعلم أن قوله (خالدين فيها) نصب على الحال بما قبله ، وهو قوله تعالى (عليهم لعنة الله) ثم قال (لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون) معنى الانظار ، التأخير . قال تعالى (فتنظرة إلى ميسرة) فالمعنى أنه لا يجعل عذابهم أخف ولا يؤخر العقاب من وقت إلى وقت ، وهذا تحقيق قول المتكلمين : أن العذاب الملحق بالكافر مضرة خالصة عن شوائب المنافع ، دائمة غير منقطعة ، نعوذ منه بالله . ثم قال (إلا الذين تابوا من بعد ذلك) والمعنى إلا الذين تابوا منه . ثم بين أن التوبة وحدها لا تكفى ، حتى ينضاف إليها العمل الصالح فقال (وأصلحوا) أى أصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات ، وظاهرهم مع الخلق بالعبادات ، وذلك بأن يعلنوا بأننا كنا على الباطل حتى أنهلوا غرطر بطريقهم الفاسدة مقتر رجع عنها . ثم قال (فإن الله غفور رحيم) وفيه وجهان . الاول : غفور لقبائهم فى الدنيا بالستر ، رحيم فى الآخرة بالغفر . الثانى : غفور بازالة العقاب ، رحيم باعطاء الثواب ، ونظيره قوله تعالى (قل للذين كفروا إن يتنخوا يغفر لهم ما قد سلف) ودخلت الفاء فى قوله (فإن الله غفور رحيم) لأنه الجزاء ، وتقدير الكلام : إن تابوا فإن الله يغفر لهم قوله تعالى (إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون)

وفى الآية مسألتان :

(المسألة الأولى) اختلفوا فيما به يزداد الكفر ، والضابط أن المرتد يكون فاعلاً للزيادة بأن يقيم ويصر . فيكون الاصرار كالزيادة ، وقد يكون فاعلاً للزيادة ، بأن يضم إلى ذلك الكفر كفراً آخر . وعلى هذا التقدير الثانى ذكروا فيه وجوها : الاول : أن أهل الكتاب كانوا مؤمنين بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل مبعثه ، ثم كفروا به عند المبعث ، ثم ازدادوا كفراً بسبب طعنهم فيه فى كل وقت ، ونقضهم ميثاقه ، وفنتهم للؤمنين ، وإنكارهم لكل معجزة تظهر . الثانى : أن اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ، ثم كفروا بسبب إنكارهم عيسى والانجيل ، ثم ازدادوا كفراً ،

بسبب إنكارهم محمدا عليه الصلاة والسلام والقرآن . والثالث : أن الآية نزلت في الذين ارتدوا وذهبوا إلى مكة ، وازديادهم الكفر أنهم قالوا : نقيم بمكة تربيص بمحمد صلى الله عليه وسلم ريب المنون . الرابع : المراد فرقة ارتدوا ، ثم عزموا على الرجوع إلى الاسلام على سبيل النفاق ، فسمى الله تعالى ذلك النفاق كفراً

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى حكم في الآية الأولى بقبول توبة المرتدين ، وحكم في هذه الآية ، بعدم قبولها ، وهو يوم التناقض ، وأيضا ثبت بالدليل أنه متى وجدت التوبة بشروطها ، فاتها تكون مقبولة لاحالة ، فهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى (لن تقبل توبتهم) على وجوه : الأول : قال الحسن وقتادة وعطاء السبب ، أنهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى يقول (وليس التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر أحدهم الموت قال اني تبت الآن) الثاني : أن يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ، ولم يحصل في قلوبهم اخلاص . الثالث : قال القاضي والفعال وابن الانباري : انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان ، وبين أنه أهل اللعنة . الا أن يتوب ذكر في هذه الآية أنه لو كفر مرة أخرى بعد تلك التوبة ، فإن التوبة الأولى تصير غير مقبولة ، وتصير كأنها لم تكن . قال وهذا الوجه أليق بالآية من سائر الوجوه . لأن التقدير : الا الذين تابوا وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ، فإن كانوا كذلك ثم ازدادوا كفراً لن تقبل توبتهم . الرابع : قال صاحب الكشف : قوله (لن تقبل توبتهم) جعل كناية عن الموت على الكفر ، لأن الذي لا تقبل توبته من الكفار ، هو الذي يموت على الكفر ، كأنه قيل ان اليهود والمتردين الذين فعلوا ما فعلوا ماثنون على الكفر ، داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم . الخامس : لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط ، فإن التوبة عن تلك الزيادة لا تصير مقبولة ، ما لم تحصل التوبة عن الأصل . وأقول : جملة هذه الجوابات انما تتمشى على ما اذا حملنا قوله (ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفراً) على المعهود السابق لا على الاستفراق ، والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف

فأما الجواب الذي حكيناه عن انفقال والقاضي فهو جواب مطرد ، سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق أو على الاستفراق

أما قوله ﴿وأولئك هم الضالون﴾ ففيه سؤالان : الأول (وأولئك هم الضالون) ينفي كون غيرهم ضالا ، وليس الأمر كذلك . فإن كل كافر فهو ضال سواء كفر بعد الايمان . أو كان كافراً في الأصل

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلَّةُ الْأَرْضِ  
ذَهَبًا وَلَوْ اقْتَدَى بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ «٩١»

والجواب : هذا محمول على أنهم هم الضالون على سبيل الكمال  
(السؤال الثاني) وصفهم أولا بالتأدي على الكفر والغلو فيه، والكفر أقبح أنواع الضلال والوصف  
انما يراد للبالغه، والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو أقوى حالا منه، لا بما هو  
أضعف حالا منه

والجواب : قد ذكرنا أن المراد أنهم هم الضالون على سبيل الكمال، وعلى هذا التقدير  
تحصل المبالغة

قوله تعالى (إن الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا ولو  
اقتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من ناصرين)  
اعلم أن الكافر على ثلاثة أقسام. أحدها، الذي يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة، وهو  
الذي ذكره الله تعالى في قوله (الا الذين تابوا وأصلحوا فان لله غفور رحيم) وثانيها: الذي  
يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة، وهو الذي ذكره الله في الآية المتقدمة، وقال: انه لن تقبل  
توبته. وثالثها: الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الآية ثم انه تعالى  
أخبر عن هؤلاء بثلاثة أنواع

(النوع الأول) قوله (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا ولو اقتدى به) قال الواحدى  
ملء الشيء قدر ما يملؤه وانصب «ذهبا» على التفسير، ومعنى التفسير، أن يكون الكلام تاما، الا انه  
يكون مبهما، كقولك: عندي عشرون، فالعدد معلوم، والمعدود مبهم، فاذا قلت: درهما، فسرت  
العدد، وكذلك اذا قلت: هو أحسن الناس، فقد أخبرت عن حسنه ولم تبين في ماذا. فاذا قلت وجها  
أو فعلا، فقد بينته ونصبت على التفسير، وإنما نصبت لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه، فلما خلا  
من هذين نصب، لأن النصب أخف الحركات، فيجعل كأنه لا عامل فيه. قال: صاحب الكشاف  
وقرأ الأعمش (ذهب) بالرفع ردا على ملء، كما يقال عندي عشرون نفسا رجال  
وهنا ثلاثة أسئلة

(السؤال الأول) لم قيل في الآية المتقدمة (لن تقبل) بغير فاء وفي هذه الآية (فلن يقبل) بالفاء

الجواب «أن دخول الفاء ، يدل على أن الكلام مبنى على الشرط والجزاء ، وعند عدم الفاء لم يفهم من الكلام كونه شرطا وجزاء ، تقول : الذى جاءنى له درهم ، فهذا لا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء ، وإذا قلت : الذى جاءنى فله درهم ، فهذا يفيد أن الدرهم حصل له بسبب المجيء . فذكر الفاء فى هذه الآية ، يدل على ان عدم قبول الفدية معلل بالموت على الكفر

(السؤال الثانى) ما فائدة الواو فى قوله (ولو افتدى به)

الجواب : ذكروا فيه وجوها . الاول : قال الزجاج إنها للعطف ، والتقدير «لو تقرب إلى الله بملء الأرض ذهابا لم ينفعه ذلك مع كفره ، ولو افتدى من العذاب بملء الأرض ذهابا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الأنبارى ، قال : وهذا أو كد فى التعليل : لأنه تصريح بنى القبول من جميع الوجوه . الثانى : «الواو» دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال ، وذلك لأن قوله (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا) يحتمل الوجوه الكثيرة ، فنص على نفي القبول بجهة الفدية . الثالث : وهو وجه خطر يبالى ، وهو أن من غضب على بعض عبيده ، فإذا أتخفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة إلا أنه قد يقبل منه الفدية ، فأما إذا لم يقبل منه الفدية أيضا ، كان ذلك غاية الغضب ، والمبالغة إنما تحصل بتلك المرتبة التى هى الغاية ، فحكم تعالى بأنه لا يقبل منهم ملء الأرض ذهابا ، ولو كان واقعا على سبيل الفداء ، تنبها على أنه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق ، فبأن لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق أولى .

(السؤال الثالث) أن من المعلوم أن الكافر لا يملك يوم القيامة فقيرا ولا قاطميرا ، ومعلوم أن بتقدير ، أن يملك الذهب فلا ينفع الذهب البتة فى الدار الآخرة ، فما فائدة قوله (لن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهابا)

الجواب «فيه وجهان . أحدهما : أنهم إذا ماتوا على الكفر فلو أنهم كانوا قد أنفقوا فى الدنيا ملء الأرض ذهابا ، لن يقبل الله تعالى ذلك منهم ، لأن الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة . والثانى : أن الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير «فالذهب كناية عن أعز الأشياء ، والتقدير لو أن الكافر يوم القيامة قدر على أعز الأشياء ، ثم قدر على بذله فى غاية الكثرة ، لعجز أن يتوسل بذلك إلى تخليص نفسه من عذاب الله ، وبالجملة فالملقصود أنهم آيسون من تخليص النفس من العقاب .

(النوع الثانى) من الوعيد المذكور فى هذه الآية قوله (ولهم عذاب أليم) واعلم أنه تعالى لما بين أن الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب ، أردفه بصفة ذلك العذاب فقال (ولهم عذاب أليم) أى مؤلم .

## لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ

(النوع الثالث) من الوعيد قوله (وما لهم من ناصرين) والمعنى : أنه تعالى لما بين أنه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الأليم بسبب القدية ، بين أيضا أنه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ، ولا صاحبنا أن يحتجوا بهذه الآية على إثبات الشفاعة ، وذلك لأنه تعالى ختم تعديد وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة ، فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر ، بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر والله أعلم

قوله تعالى «لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون»

اعلم أنه تعالى لما بين أن الاتفاق لا ينفع الكافر البتة ، علم المؤمنين كيفية الاتفاق الذي ينتفعون به في الآخرة فقال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) وبين في هذه الآية ، أن من أنفق مما أحب فإن من جملة الأبرار ، ثم قال في آية أخرى (ان الأبرار لن نعيم) وقال أيضا (ان الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا) وقال أيضا (ان الأبرار لن نعيم على الأرائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون) وقال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) فأنه تعالى لما فصل في سائر الآيات كيفية ثواب الأبرار ، اكتفى هنا بأن ذكر أن من أنفق ما أحب نال البر ، وفيه لطيفة أخرى

وهي أنه تعالى قال (ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة) إلى آخر الآية ، فذكر في هذه الآية أكثر أعمال الخير ، وسماه بالبر ، ثم قال في هذه الآية (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمعنى أنكم وإن أنتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الآية فإنكم لا تفوزون بفضيلة البر ، حتى تنفقوا مما تحبون ، وهذا يدل على أن الإنسان إذا أنفق ما يحبه ، كان ذلك أفضل الطاعات ، وهنا بحث ، وهو : أن لقائل أن يقول : كلمة «حتى» لانتها الغاية فقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) يقتضى أن من أنفق مما أحب فقد نال البر ، ومن نال البر ، دخل تحت الآيات الدالة على عظم الثواب للأبرار ، فهذا يقتضى أن من أنفق ما أحب ، وصل إلى الثواب العظيم وإن لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل ، وجواب هذا الاشكال : أن الإنسان لا يمكنه أن ينفق محبوه ، إلا إذا توسل باتفاق ذلك المحبوب ، إلى وجدان محبوب أشرف من الأول ، فعلى هذا ، الإنسان لا يمكنه أن ينفق الدنيا في الدنيا ، إلا إذ يقن سعادة الآخرة ، ولا يمكنه أن يعترف بسعادة الآخرة إلا إذا أقر بوجود الصانع العالم القادر ،

وأقر بأنه يجب عليه الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه ، فإذا تأملت ، علمت أن الإنسان لا يمكنه اتفاق الدنيا في الدنيا ، إلا إذا كان مستجعماً لجميع الخصال المحمودة في الدين . ولنرجع إلى التفسير فنقول : في الآية مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ كان السلف إذا أحبوا شيئاً جعلوه لله ، روى أنه لما نزلت هذه الآية ، قال أبو طلحة : يا رسول الله ، لي حائط بالمدينة ، وهو أحب أموالي إلى ، أفأتصدق به ؟ فقال عليه السلام «بخ بخ ذاك مال رايح ، وإنى أرى أن تجعلها في الأقربين» فقال أبو طلحة «أفعل يا رسول الله ، فقسمها في أقاربه ، وروى أنه جعلها بين حسان بن ثابت « وأبي بن كعب رضى الله عنهما » وروى أن زيد بن حارثة رضى الله عنه ، جاء عند نزول هذه الآية بفرس له كان يحبه « وجعله في سبيل الله ، فحمل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم أسامة ، فوجد زيد في نفسه ، فقال عليه السلام «إن الله قد قبلها» واشترى ابن عمر جارية أعجبه ، فأعتقها ، فقيل له : لم أعتقها ولم تصب منها ؟ فقال (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون)

﴿المسألة الثانية﴾ للفسرين في تفسير البر قولان . أحدهما : ما به يصيرون أبراراً حتى يدخلوا في قوله (لن الأبرار لنى نعيم) فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الأعمال المقبولة . والثاني : الثواب والجنة ، فكأنه قال : لن تنالوا هذه المنزلة ، إلا بالاتفاق على هذا الوجه .

أما القائلون بالقول الأول ، فمنهم من قال (البر) هو التقوى واحتج بقوله (ولكن البر من آمن بالله) إلى قوله (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) وقال أبو ذر : إن البر هو الخير ، وهو قريب مما تقدم .

وأما الذين قالوا : البر هو الجنة ، فمنهم من قال (لن تنالوا البر) أى لن تنالوا ثواب البر ، ومنهم من قال : المراد بر الله أوليائه وإكرامه إياهم وتفضله عليهم ، وهو من قول الناس : برنى فلان بكذا ، وبر فلان لا ينقطع عنى . وقال تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين) إلى قوله (أن تبروهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ اختلف المفسرون في قوله (مما تحبون) منهم من قال : إنه نفس المال ، قال تعالى (وإنه لحب الخير لشديد) ومنهم من قال : أن تكون الهبة رفيعة جيدة ، قال تعالى (ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون) ومنهم من قال : ما يكون محتاجاً إليه . قال تعالى (ويطعمون الطعام على حبه مسكناً) أحد تفاسير الحب في هذه الآية على حاجتهم إليه ، وقال (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) وقال عليه السلام «أفضل الصدقة ما تصدقت به وأنت صحيح شحيح» تأمل العيش



## وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ «٩٢»

وتخشى الفقر، والاولى أن يقال: كل ذلك معتبر في باب الفضل وكثرة الثواب.

(المسألة الرابعة) اختلف المفسرون، في أن هذا الاتفاق، هل هو الزكاة أو غيرها؟ قال ابن عباس: أراد به الزكاة، يعنى حتى تخرجوا زكاة أموالكم، وقال الحسن: كل شيء أنفقته المسلم من ماله طلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه، بقوله (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) حتى الغرة، والقاضى اختار القول الاول، واحتج عليه بأن هذا الاتفاق، وقف الله عليه كون المكلف من الأبرار، والفوز بالجنة، بحيث لو لم يوجد هذا الاتفاق، لم يصير العبد بهذه المنزلة، وماذا لك إلا الاتفاق الواجب، وأنا أقول لو خصصنا الآية بغير الزكاة، لكان أولى، لأن الآية مخصوصة بإيتاء الأحب، والزكاة الواجبة ليس فيها إيتاء الأحب، فانه لا يجب على المزكى أن يخرج أشرف أمواله وأكرمها، بل الصحيح، أن هذه الآية مخصوصة بإيتاء المال على سبيل النذب.

(المسألة الخامسة) نقل الواحدى عن مجاهد والكلبي: أن هذه الآية منسوخة بآية الزكاة، وهذا في غاية البعد، لان إيجاب الزكاة كيف ينافى الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله سبحانه وتعالى.

(المسألة السادسة) قال بعضهم كلمة «من» في قوله (مما تحبون) للتبعض، وقرأ عبدالله (حتى تنفقوا بعض مما تحبون) وفيه إشارة إلى أن اتفاق الكل لا يجوز، كما قال) والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما) وقال آخرون: انها للتيين.

وأما قوله (وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم)

ففيه سؤال:

وهو أن يقال: قيل «فان الله به عليم على جهة جواب الشرط، مع أن الله تعالى يعلمه على كل حال والجواب من وجهين. الاول: أن فيه معنى الجزاء، تقديره «وما تنفقوا من شيء فان الله به يجازيكم؛ قل أم كثر، لانه عليم به لا يخفى عليه شيء منه، فجعل كونه عالما بذلك الاتفاق كناية عن إعطاء الثواب، وان تعريض في مثل هذا الموضع يكون أبلغ من التصریح. والثاني: أنه تعالى يعلم الوجه الذى لاجله يفعلونه، ويعلم أن الداعى اليه، أهو الاخلاص أم الرياء، ويعلم أنكم تنفقون لأحب الأجر، أم الاخس الارذل.

واعلم أن نظير هذه الآية قوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) وقوله (وما أنفقتم من نفقة أو نذرتم من نذر فان الله يعلمه) قال صاحب الكشاف «من» في قوله (من شيء) لتيين ما ينفقونه أى من

كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٣﴾ فَمِنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩٤﴾ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٩٥﴾

شئ. كان طيبا تحبونه أو خبيثا تكرهونه فان الله به عليم . يجازيكم على قدره .  
قوله تعالى ﴿كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه من قبل أن تنزل التوراة قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين﴾ ، فمن افتري على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين﴾  
اعلم أن الآيات المتقدمة الى هذه الآية ، كانت في تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وفي توجيه الالتزامات الواردة على أهل الكتاب في هذا الباب .  
وأما هذه الآية فهي في بيان الجواب عن شبهات القوم ، فان ظاهر الآية يدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعى أن كل الطعام كان حلا . ثم صار البعض حراما بعد أن كان حلا ، والقوم نازعوه في ذلك ، وزعموا أن الذي هو الآن حرام ، كان حراما أبداً

واذا عرفت هذا فتقول : الآية تحتمل وجوهاً الأول ، أن اليهود كانوا يقولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ ، فأبطل الله عليهم ذلك بأن (كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه) فذاك الذي حرمه على نفسه ، كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى أولاده ، فقد حصل النسخ . فبطل قولكم : النسخ غير جائز ، ثم أن اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال أنكروا أن يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم الله ، بسبب أن اسرائيل حرمه على نفسه ، بل زعموا أن ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام إلى هذا الزمان . فعندهذا ، طلب الرسول عليه السلام منهم أن يحضروا التوراة ، فان التوراة ناطقة بأن بعض أنواع الطعام إنما حرم بسبب أن اسرائيل حرمه على نفسه ، فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من إحضار

التوراة ، فحصل عند ذلك أمور كثيرة تقوى دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم . أحدها : أن هذا السؤال قد توجه عليهم في إنكار النسخ ، وهو لازم لا يحصى عنه . وثانيها : أنه ظهر للناس كذبهم وأنهم ينسبون إلى التوراة ما ليس فيها تارة ، ويمتنعون عن الاقرار بما هو فيها أخرى . وثالثها : أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان رجلا أميا لا يقرأ ولا يكتب ، فامتنع أن يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التوراة إلا بتخبر السامع . فهذا وجه حسن على في تفسير الآية وبيان النظم (الوجه الثاني) أن اليهود قالوا له : إنك تدعى أنك على ملة إبراهيم فلو كان الأمر كذلك فكيف تأكل لحوم الابل وألبانها ، مع أن ذلك كان حراما في دين إبراهيم ، فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه ، فأجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الشبهة بأن قال : ذلك كان حلا لابراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب عليهم السلام إلا أن يعقوب حرمه على نفسه ، بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في أولاده فأنكر اليهود ذلك ، فأمرهم الرسول عليه السلام باحضار التوراة وطالبهم بأن يستخرجوا منها آية تدل على أن لحوم الابل وألبانها كانت محرمة على إبراهيم عليه السلام فعجزوا عن ذلك واقتضحوا فظهر عند هذا أنهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على إبراهيم عليه السلام

(الوجه الثالث) أنه تعالى لما أنزل قوله (وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم بغيرهم وإننا لصادقون) وقال أيضا (فضلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم) فدلّت هذه الآية على أنه تعالى ، إنما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن شئ من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذى حرّمه إسرائيل على نفسه ، فشق ذلك على اليهود من وجهين . أحدهما : أن ذلك يدل على أن تلك الاشياء حرمت بعد أن كانت مباحة . وذلك يقتضى وقوع النسخ ، وهم ينكرونه . والثاني : أن ذلك يدل على أنهم كانوا موصوفين بقبائح الأفعال ، فلما حق عليهم ذلك من هذين الوجهين ، أنكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة ، بل زعموا أنها كانت محرمة أبدا ، فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم بآية من التوراة تدل على صحة قولهم فعجزوا عنه فاقتضحوا ، فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم . ولنرجع إلى تفسير الألفاظ

أما قوله «كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل»

ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) قال صاحب الكشف (كل الطعام) أى كل المطعومات، أو كل أنواع الطعام، وأقول: اختلف الناس فى أن اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام، هل يفيد العموم أم لا؟ ذهب قوم من الفقهاء والأدباء إلى أنه يفيد، واحتجوا عليه بوجوه. أحدها: أنه تعالى أدخل لفظ «كل» على لفظ الطعام فى هذه الآية، ولولا أن لفظ الطعام قائم مقام لفظ المطعومات، والا لما جاز ذلك. وثانيها: أنه استثنى عنه ما حرم إسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام مالولاه لدخل، فلولا دخول كل الأقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء، وأكدوا هذا بقوله تعالى (إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا) وثالثها. أنه تعالى وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع، فقال (والنخل باسقات لها طلع نضيد رزقا للعباد) فعلى هذا من ذهب إلى هذا المذهب لا يحتاج إلى الإضمار الذى ذكره صاحب الكشف، أما من قال: إن الاسم المفرد المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذى نظرناه فى أصول الفقه احتاج إلى الإضمار الذى ذكره صاحب الكشف

(المسألة الثانية) الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل، وزعم بعض أصحاب أبى حنيفة رحمة الله عليه أنه اسم للبر خاصة، وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول، لأنه استثنى من لفظ الطعام ما حرم إسرائيل على نفسه، والمفسرون اتفقوا على أن ذلك الذى حرمه إسرائيل على نفسه كان شيئاً سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها، وما يؤكد ذلك قوله تعالى فى صفة الماء (ومن لم يطعمه فانه منى) وقال تعالى (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم) وأراد الذبائح، وقالت عائشة رضى الله عنها: مالنا طعام إلا الاسودان، والمراد التمر والماء

إذا عرفت هذا فنقول: ظاهر هذه الآية يدل على أن جميع المطعومات كان حلا لبني إسرائيل ثم قال القفال: لم يبلغنا أنه كانت الميتة مباحة لهم مع أنها طعام وكذا، القول فى التحزير ثم قال فيحتمل أن يكون ذلك على الأطةمة التى كان يدعى اليهود فى وقت الرسول صلى الله عليه وسلم أنها كانت محرمة على إبراهيم، وعلى هذا التقدير لا تكون الالف واللام فى لفظ الطعام للاستغراق بل للعهد السابق، وعلى التقدير يزول الاشكال، ومثله قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير) فانه إنما خرج هذا الكلام على أشياء سألوا عنها، فعرفوا أن المحرم منها كذا وكذا دون غيره، فكذا فى هذه الآية

(المسألة الثالثة) الحل: مصدر يقال حل الشيء حلا، كقولك ذلت الدابة ذلا، وعز الرجل

عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع، قال تعالى (لاهن حل لهم) والوصف بالمصدر يفيد المبالغة، فهنا الحل والحلال والمحلل واحد، قال ابن عباس رضى الله عنهما في ززم: هي حل وبل، رواه سفيان بن عيينة، فسئل سفيان: ما حل؟ فقال محلل أما قوله تعالى «إلا ما حرم إسرائيل على نفسه»

ففيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في الشيء الذي حرمه إسرائيل على نفسه على وجوه: الأول: روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن يعقوب مرض مرضاً شديداً فنذر لئن عافاه الله ليحرم من أحب الطعام والشراب عليه، وكان أحب الطعام إليه لحمان الابل، وأحب الشراب إليه ألبانها» وهذا قول أبي العالية وعطاء ومقاتل. والثاني: قيل إنه كان به عرق النساء، فنذر إن شفاه الله أن لا يأكل شيئاً من العروق. الثالث: جاء في بعض الروايات: أن الذي حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم، إلا ما على الظهر. ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التوراة، أن يعقوب لما خرج من حران إلى كنعان، بعث برداً إلى عيصو أخيه إلى أرض ساعير، فانصرف الرسول إليه. وقال: إن عيصو هو ذا يتلقاتك ومعه أربعائة رجل، فذعر يعقوب وحزن جداً فصلى ودعا، وقدم هدايا لأخيه وذكر القصة، إلى أن ذكر الملك الذي لقيه في صورة رجل، فدنا ذلك الرجل ووضع أصبعه على موضع عرق النساء، فخدرت تلك العصبية وجفت، فمن أجل هذا لا يأكل بنو إسرائيل العروق

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر الآية يدل على أن إسرائيل حرم ذلك على نفسه، وفيه سؤال، وهو أن التحريم والتحليل إنما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب عليه السلام سبباً لحصول الحرمة.

وأجاب المفسرون عنه من وجوه: الأول: أنه لا يبعد أن الإنسان إذا حرم شيئاً على نفسه فإن الله يحرمه عليه ألا ترى أن الإنسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق، ويحرم جاريته بالعق، فكذلك جاز أن يقول الله تعالى: إن حرمت شيئاً على نفسك فأنا أيضاً أحرمه عليك. الثاني: أنه عليه الصلاة والسلام ربما اجتهد فأدى اجتهاده إلى التحريم فقال بحرمة، وإنما قلنا: إن الاجتهاد جاز من الأنبياء لوجوه: الأول: قوله تعالى (فاعتبروا يا أولي الأبصار) ولا شك أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام رؤساء أولي الأبصار. والثاني قال (لعله الذين يستنبطونه منهم) مدح المستنبطين، والأنبياء أولى بهذا المدح. والثالث: قال تعالى لمحمد عليه الصلاة والسلام (عفا الله عنك لم أذنت لهم) فلو كان ذلك الإذن بالنص، لم يقل: لم أذنت.



الله صلى الله عليه وسلم . إما لأنهم ادعوا أن تحريم هذه الأشياء كان موجودا من لدن آدم عليه السلام ، إلى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك ، وأما لأن الرسول صلى الله عليه وسلم ادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم ، وأنها إنما حُرمت بسبب أن إسرائيل حرمها على نفسه ، فنازعه في ذلك ، فطلب الرسول عليه السلام إحضار التوراة ليستخرج منها المسلمون من علماء أهل الكتاب آية موافقة لقول الرسول ، وعلى كلا الوجهين ، فالترجيح ظاهر ، ولنكرى القياس أن يحتجوا بهذه الآية ، وذلك لأن الرسول عليه السلام طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله ، ولو كان القياس حجة لكان لهم أن يقولوا : لا يلزم من عدم هذا الحكم في التوراة عدمه ، لأننا ثبتناه بالقياس . ويمكن أن يجاب عنه بأن النزاع ما وقع في حكم شرعي ، وإنما وقع في أن هذا الحكم ، هل كان موجودا في زمان إبراهيم ونوح وسائر الأنبياء عليهم السلام أم لا ؟ ومثل هذا لا يمكن إثباته إلا بالنص ، فلهذا المعنى طالبهم الرسول صلوات الله وسلامه عليه ، بنص التوراة .

ثم قال تعالى ﴿ فمن اقترى على الله الكذب ﴾ الافتراء اختلاق الكذب ، والفرية الكذب والقذف ، وأصله من فرى الأديم ، وهو قطعه . فقيل للكذب افتراء . لأن الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود .

ثم قال ﴿ من بعد ذلك ﴾ أى من بعد ظهور الحجة بأن التحريم إنما كان من جهة يعقوب ، ولم يكن محرما قبله ( فأولئك هم الظالمون ) المستحقون لعذاب الله ، لأن كفرهم ظلم منهم لأنفسهم ولمن أضلوه عن الدين .

ثم قال تعالى ﴿ قل صدق الله ﴾ ويحتمل وجوها . أحدها : ( قل صدق الله ) في أن ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني إسرائيل وأولاده بعد أن كان حلالا لهم ، فصح القول بالنسخ . وبطلت شبهة اليهود . وثانيها : ( صدق الله ) في قوله إن لحوم الابل وألبانها كانت محلة لابراهيم عليه السلام ، وإنما حُرمت على بني إسرائيل لأن إسرائيل حرمها على نفسه ، فثبت أن محمدا صلى الله عليه وسلم لما أفتى بحل لحوم الابل وألبانها ، فقد أفتى بملة إبراهيم : وثالثها : ( صدق الله ) في أن سائر الأطعمة كانت محلة لبني إسرائيل وأنها إنما حُرمت على اليهود جزاء على قبائح أفعالهم .

ثم قال تعالى ﴿ فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا ﴾ أى اتبعوا ما يدعوك إليه محمد صلوات الله عليه من ملة إبراهيم ، وسواء قال : ملة إبراهيم حنيفا . أو قال : ملة إبراهيم الحنيف ، لأن الحال والصفة سواء في المعنى ثم قال ﴿ وما كان من المشركين ﴾ أى لم يدع مع الله إلها آخر ، ولا عبد سواه ، كما فعله بعضهم



إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بَيْنَكَ مُبَارَكًا وَهُدًى لِلْعَالَمِينَ ٩٦، فِيهِ آيَاتٌ  
بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا

من عبادة الشمس والقمر، أو كما فعله العرب من عبادة الأوثان، أو كما فعله اليهود من ادعاء أن عزيراً ابن الله، وكما فعله النصارى من ادعاء أن المسيح ابن الله. والغرض منه بيان أن محمدا صلوات الله عليه على دين إبراهيم عليه السلام، في الفروع والأصول. أما في الفروع، فلما ثبت أن الذي حكم بحله كان إبراهيم قد حكم بحله أيضا. وأما في الأصول فلأن محمدا صلوات الله وسلامه عليه لا يدعو إلا إلى التوحيد، والبراءة عن كل معبود سوى الله تعالى، وما كان إبراهيم صلوات الله عليه وسلامه إلا على هذا الدين.

قوله تعالى ﴿ان أول بيت وضع للناس للذي بينك مباركاً وهدى للعالمين، فيه آيات بينات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً﴾ في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه. الأول: أن المراد منه الجواب عن شبهة أخرى من شبه اليهود في إنكار نبوة محمد عليه الصلاة والسلام، وذلك لأنه عليه السلام لما حول القبلة إلى الكعبة طعن اليهود في نبوته، وقالوا ان بيت المقدس أفضل من الكعبة وأحق بالاستقبال، وذلك لأنه وضع قبل الكعبة، وهو أرض المحشر، وقلة جملة الأنبياء، وإذا كان كذلك كان تحويل القبلة منه إلى الكعبة باطلاً. فأجاب الله تعالى عنه بقوله (ان أول بيت وضع للناس) فبين تعالى أن الكعبة أفضل من بيت المقدس وأشرف، فكان جعلها قبله أولى. والثاني: أن المقصود من الآية المتقدمة بيان أن النسخ هل يجوز أم لا؟ فإن النبي صلى الله عليه وسلم استدل على جوازه بأن الأظعمة كانت مباحة لبني إسرائيل، ثم إن الله تعالى حرم بعضها، والقوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه، وأعظم الأمور التي أظهر رسول الله نسخها، هو القبلة، لاجرم ذكر تعالى في هذه الآية بيان ما لا جله حولت القبلة إلى الكعبة، وهو كون الكعبة أفضل من غيرها. الثالث: أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة (فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين) وكان من أعظم شعار ملة إبراهيم الحج، ذكر في هذه الآية فضيلة البيت، ليفرع عليه إيجاب الحج. الرابع: أن اليهود والنصارى زعم كل فرقة منهم أنه على ملة إبراهيم، وقد سبقت هذه المناظرة في الآيات المتقدمة، فإن الله تعالى بين كذبهم، من حيث أن حج الكعبة كان ملة إبراهيم واليهود والنصارى لا يحجون، فيدل هذا على كذبهم في ذلك. وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) قال المحققون: الأول: هو الفرد السابق، فإذا قال: أول عبد أشتريه فهو حر

فلو اشترى عبدان في المرة الأولى ، لم يعتق أحد منهما ، لأن الأول هو الفرد ، ثم لو اشترى في المرة الثانية عبداً واحداً لم يعتق ، لأن شرط الأول كونه سابقاً فثبت أن الأول هو الفرد السابق .  
إذا عرفت هذا فنقول : إن قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس) لا يدل على أنه أول بيت خلقه الله تعالى ، ولا أنه أول بيت ظهر في الأرض ، بل ظاهر الآية يدل على أنه أول بيت وضع للناس ، وكونه موضوعاً للناس ، يقتضى كونه مشتركاً فيه بين جميع الناس ، فأما سائر البيوت فيكون كل واحد منها مختصاً بواحد من الناس ، فلا يكون شيء من البيوت موضوعاً للناس ، وكون البيت مشتركاً فيه بين كل الناس ، لا يحصل إلا إذا كان البيت موضوعاً للطاعات والعبادات وقبله للخلق . فدل قوله تعالى (إن أول بيت وضع للناس) على أن هذا البيت وضعه الله موضعاً للطاعات والخيرات والعبادات ، فيدخل فيه كون هذا البيت قبلة للصلوات ، وموضعاً للحج ، ومكاناً يزداد ثواب العبادات والطاعات فيه .

فان قيل : كونه أولاً في هذا الوصف ، يقتضى أن يكون له ثابته وهذا يقتضى أن يكون بيت المقدس يشاركه في هذه الصفات التي منها وجوب حجه ، ومعلوم أنه ليس كذلك  
والجواب من وجهين : الأول : أن لفظ «الأول» في اللغة اسم للشيء الذي يوجد ابتداءً ، سواء حصل عقبيه شيء آخر أو لم يحصل ، يقال : هذا أول قدمي مكة ، وهذا أول مال أصبته ، ولو قال أول عبد ملكته فهو حر ، فلك عبداً ، عتق وإن لم يملك بعده عبداً آخر ، فكذا هنا .  
والثاني : أن المراد من قوله (إن أول بيت وضع للناس) أي أول بيت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبيت المقدس يشاركه في كونه بيتاً موضوعاً للطاعات والعبادات ، بدليل قوله عليه الصلاة والسلام «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاث مساجد : المسجد الحرام ، والمسجد الأقصى ، ومسجدي هذا» فهذا القدر يكفي في صدق كون الكعبة أول بيت وضع للناس ، وأما أن يكون بيت المقدس يشاركه في جميع الأمور حتى في وجوب الحج . فهذا غير لازم والله أعلم .

(المسألة الثانية) اعلم أن قوله (إن أول بيت وضع للناس) للذي يبيكه مباركاً يحتمل أن يكون المراد كونه أولاً في الوضع والبناء ، وأن يكون المراد كونه أولاً في كونه مباركاً وهدي ، فحصل للمفسرين في تفسير هذه الآية قولان . الأول : أنه أول في البناء والوضع ، والذاهبون إلى هذا المذهب لم أقوال . أحدهما : ما روى الواحدى رحمه الله تعالى في البسيط بأسناده عن مجاهد أنه قال : خلق الله تعالى هذا البيت قبل أن يخلق شيئاً من الأرضين . وفي رواية أخرى : خلق الله موضع هذا البيت قبل أن يخلق شيئاً من الأرض بألف سنة ، وإن قواعده لفي الأرض السابعة السفلى وروى أيضاً عن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله تعالى عليهم أجمعين عن

أبيه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إن الله تعالى بعث ملائكته فقال ابنوا لي في الأرض بيتا على مثال البيت المعمور وأمر الله تعالى من في الأرض أن يطوفوا به كما يطوف أهل السماء بالبيت المعمور، وهذا كان قبل خلق آدم.

وأيضا ورد في سائر كتب التفسير عن عبد الله بن عمر، ومجاهد والسدي: أنه أول بيت وضع على وجه الماء عند خلق الأرض والسماء. وقد خلقه الله تعالى قبل الأرض بألfi عام وكان زبدة يضاء على الماء ثم دحيت الأرض تحته. قال القفال في تفسيره: روى حبيب بن ثابت عن ابن عباس أنه قال: «وجد في كتاب في المقام أوتحت المقام» أنا الله ذوبكه وضعتها يوم وضعت الشمس والقمر، وحرمتها يوم وضعت هذين الحجرين، وحففتها بسبعة أملاك حنفاء. وثانيها: أن آدم صلوات الله عليه وسلامه لما أهبط إلى الأرض شكا الوحشة فأمره الله تعالى ببناء الكعبة وطاف بها، وبقي ذلك إلى زمان نوح عليه السلام. فلما أرسل الله تعالى الطوفان، رفع البيت إلى السماء السابعة حيال الكعبة، يتعبد عنده الملائكة، يدخله كل يوم سبعون ألف ملك سوى من دخل من قبل فيه. ثم بعد الطوفان اندرس موضع الكعبة، وبقي مخفيا إلى أن بعث الله تعالى جبريل صلوات الله عليه إلى إبراهيم عليه السلام، ودله على مكان البيت، وأمره بعمارة، فكان المهندس جبريل، والبناء إبراهيم، والمعين اسماعيل عليهم السلام.

واعلم أن هذين القولين يشتركان في أن الكعبة كانت موجودة في زمان آدم عليه السلام وهذا هو الأصوب، ويدل عليه وجوه: الأول: أن تكليف الصلاة كان لازما في دين جميع الأنبياء عليهم السلام، بدليل قوله تعالى في سورة مريم (أولئك الذين أنعم الله عليهم من النبيين من ذرية آدم ومن حملنا مع نوح ومن ذرية إبراهيم وإسرائيل وعن هدينا واجتينا إذا تتلى عليهم آيات الرحمن خروا سجدا وبكيا) فدللت الآية على أن جميع الأنبياء عليهم السلام، كانوا يسجدون لله، والسجدة لابد لها من قبله، فلو كانت قبله شيث وأدريس ونوح عليهم السلام موضعا آخر سوى القبلة، باطل قوله (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) فوجب أن يقال: إن قبله أولئك الأنبياء المتقدمين هي الكعبة، فدل هذا على أن هذه الجهة كانت أبدا مشرفة مكرمة. الثاني: أن الله تعالى سمى مكة أم القرى، وظاهر هذا يقتضي أنها كانت سابقة على سائر البقاع في الفضل والشرف منذ كانت موجودة. الثالث: روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال في خطبته يوم فتح مكة «ألا إن الله قد حرم مكة يوم خلق السموات والأرض والشمس والقمر، وتحريم مكة، لا يمكن إلا بعد وجود مكة. الرابع: أن الآثار التي حكيناها عن الصحابة والتابعين دالة على أنها كانت موجودة قبل زمان إبراهيم عليه السلام.

واعلم أن لمن أنكر ذلك أن يحتج بوجوه. الأول: ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال

«اللهم إني حرمت المدينة كما حرم إبراهيم مكة» وظاهر هذا يقتضي أن مكة بناه إبراهيم عليه السلام ولقائل أن يقول: لا يبعد أن يقال البيت كان موجودا قبل إبراهيم، وما كان محرما، ثم حرمه إبراهيم عليه السلام. الثاني: تمسكوا بقوله تعالى (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل) ولقائل أن يقول: لعل البيت كان موجودا قبل ذلك ثم انهدم، ثم أمر الله إبراهيم برفع قواعده وهذا هو الوارد في أكثر الأخبار. الثالث: قال القاضي: ان الذي يقال من أنه رفع زمان الطوفان الى السماء بعيد، وذلك لأن الموضع الشريف هو تلك الجهة المعينة، والجهة لا يمكن رفعها الى السماء، ألا ترى أن الكعبة والعياذ بالله تعالى لو انهدمت ونقل الاحجار والخشب والتراب الى موضع آخر، لم يكن له شرف البتة، ويكون شرف تلك الجهة باقيا بعد الانهدام، ويجب على كل مسلم أن يصلى الى تلك الجهة بعينها، وإذا كان كذلك، فلا فائدة في نقل تلك الجدران الى السماء ولقائل أن يقول: لما صارت تلك الاجسام في العزة الى حيث أمر الله بنقلها الى السماء، وإنما حصلت لها هذه العزة، بسبب أنها كانت حاصلة في تلك الجهة، فصار نقلها الى السماء من أعظم الدلائل على غاية تعظيم تلك الجهة واعزازها، فهذا جملة ما في هذا القول

﴿القول الثاني﴾ أن المراد من هذه الأولوية، كون هذا البيت أولا، في كونه مباركا وهدى للخلق روى أن النبي عليه الصلاة والسلام سئل عن أول مسجد وضع للناس، فقال عليه الصلاة والسلام «المسجد الحرام ثم بيت المقدس» فقيل كم بينهما؟ قال «أربعون سنة» وعن علي رضي الله عنه أن رجلا قال له: أهو أول بيت؟ قال: لا، قد كان قبله بيوت. ولكنه أول بيت وضع للناس مباركا، فيه الهدى والرحمة والبركة. أول من بناه إبراهيم، ثم بناه قوم من العرب من جرم، ثم هدم، فبناه العالقة، وهم ملوك من أولاد عمليق بن سام بن نوح، ثم هدم فبناه قريش.

واعلم أن دلالة الآية على الأولوية في الفضل والشرف أمر لا بد منه، لأن المقصود الأصلي من ذكر هذه الأولوية بيان الفضيلة، لأن المقصود ترجيحه على بيت المقدس، وهذا إنما يتم بالأولوية في الفضيلة والشرف، ولا تأثير للأولوية في البناء في هذا المقصود، إلا أن ثبوت الأولوية بسبب الفضيلة لا ينافي ثبوت الأولوية في البناء، وقد دللنا على ثبوت هذا المعنى أيضا.

﴿المسألة الثالثة﴾ إذا ثبت أن المراد من هذه الأولوية زيادة الفضيلة والمنقبة، فلنذكر ههنا وجوه فضيلة البيت: فالأول: اتفقت الأمم على أن باني هذا البيت، هو الخليل عليه السلام، وباني بيت المقدس سليمان عليه السلام، ولا شك أن الخليل أعظم درجة وأكثر منقبة من سليمان عليه السلام، فمن هذا الوجه، يجب أن تكون الكعبة أشرف من بيت المقدس

واعلم أن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بعمارة هذا البيت فقال (وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك بي شيئا وطهر بيتي للطائفين والقائمين والركع السجود) والمبلغ لهذا التكليف هو جبريل عليه السلام . فلهذا قيل : ليس في العالم بناء أشرف من الكعبة ، فالأمر هو الملك الخليل والمهندس : هو جبريل ، والباني : هو الخليل ، والتليذ : إسماعيل عليهم السلام

﴿الفضيلة الثانية لهذا البيت﴾ (مقام إبراهيم) وهو الحجر الذي وضع إبراهيم قدمه عليه فجعل الله ماتحت قدم إبراهيم عليه السلام من ذلك الحجر ، دون سائر أجزائه ، كالطين حتى غاص فيه قدم إبراهيم عليه السلام ، وهذا مما لا يقدر عليه الا الله ، ولا يظهره الا على الأنبياء ، ثم لما رفع إبراهيم قدمه عنه خلق فيه الصلابة الحجرية مرة أخرى ، ثم انه تعالى أبقي ذلك الحجر على سبيل الاستمرار والدوام فهذه أنواع من الآيات العجيبة والمعجزات الباهرة أظهرها الله سبحانه في ذلك الحجر

﴿الفضيلة الثالثة﴾ قلة ما يجتمع فيه من حصى الجمار ، فانه منذ آلاف سنة وقد يبلغ من يرمى في كل سنة ستمائة ألف انسان ، كل واحد منهم سبعين حصاة ، ثم لا يرى هناك الا ما لو اجتمع في سنة واحدة ، لكان غير كثير ، وليس الموضع الذي ترمى اليه الجمرات مسيل ماء ، ولا مهب رياح شديدة وقد جاء في الآثار أن من كانت حجته مقبولة رفعت حجارة جمراته الى السماء

﴿الفضيلة الرابعة﴾ ان الطيور تترك المرور فوق الكعبة عند طيرانها في الهواء ، بل تنحرف عنها اذا ما وصلت الى ما فوقها

﴿الفضيلة الخامسة﴾ أن عنده يجتمع الوحش ، لا يؤذى بعضها بعضا ، كالكلاب والقطب ، ولا يصطاد فيه الكلاب والوحوش ، وتلك خاصية عجبية . وأيضا كل من سكن مكة أمن من النهب والغارة وهو بركة دعاء إبراهيم عليه السلام ، حيث قال (رب اجعل هذا بلدا آمنا) وقال تعالى في صفة أمنه (أولم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم) وقال (فليعبدوا رب هذا البيت الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) ولم ينقل البتة أن ظالمها هدم الكعبة وخرب مكة بالكلية ، وأما بيت المقدس فقد هدمه بختنصر بالكلية

﴿الفضيلة السادسة﴾ أن صاحب الفيل ، وهو أبرهة الأشرم ، لما قاد الجيوش والفيل الى مكة لتخريب الكعبة وعجز قريش عن مقاومة أولئك الجيوش وفارقوا مكة وتركوا له الكعبة فأرسل الله عليهم طيرا أبابيل ، والأبابيل هم الجماعة من الطير ، بعد الجماعة ، وكانت صفارا تحمل أحجارا ترميهم بها فهلك الملك وهلك العسكر بتلك الأحجار مع أنها كانت في غاية الصغر ، وهذه ية باهرة دالة على شرف الكعبة وارهاص لنبوة محمد عليه الصلاة والسلام

فان قال قائل: لم لا يجوز أن يقال ان كل ذلك بسبب طلسم موضوع هناك بحيث لا يعرفه أحد، فان الأمر في تركيب الطلسمات مشهور

قلنا: لو كان هذا من باب الطلسمات لكان هذا طلسمًا مخالفًا لسائر الطلسمات، فانه لم يحصل لشيء سوى الكعبة مثل هذا البقاء الطويل في هذا المدة العظيمة، ومثل هذا يكون من المعجزات، فلا يتمكن منها سوى الأنبياء

﴿الفضيلة السابعة﴾ ان الله تعالى وضعها بواد غير ذي زرع، والحكمة من وجوه. أحدها: انه تعالى قطع بذلك رجاء أهل حرمه وسدنه بيته عن سواء، حتى لا يتوكلوا إلا على الله. وثانيها: أنه لا يسكنها أحد من الجبابرة والآكاسرة، فانهم يريدون طيبات الدنيا، فاذا لم يجدوها هناك، تركوا ذلك الموضع، فالمقصود تنزيه ذلك الموضع عن لوث وجرد أهل الدنيا. وثالثها: أنه فعل ذلك، لئلا يقصدها أحد للتجارة، بل يكون ذلك لمحض العبادة والزيارة فقط. ورابعها: أظهر الله تعالى بذلك شرف الفقر، حيث وضع أشرف البيوت في أقل المواضع نصيباً من الدنيا، فكأنه قال: جعلت الفقراء في الدنيا أهل البلد الأمين، فكذلك أجعلهم في الآخرة أهل المقام الأمين، لهم في الدنيا بيت الامن، وفي الآخرة دار الامن. وخامسها: كأنه قال: لما لم أجعل الكعبة إلا في موضع خال عن جميع نعم الدنيا، فكذا لا أجعل كعبة المعرفة إلا في كل قلب خال عن محبة الدنيا، فهذا ما يتعلق بفضائل الكعبة، وعند هذا ظهر أن هذا البيت، أول بيت وضع للناس، في أنواع الفضائل والمناقب. وإذا ظهر هذا بطل قول اليهود: ان بيت المقدس أشرف من الكعبة. والله أعلم.

ثم قال تعالى ﴿الذي بيكة﴾

وفيه مسائل ١

﴿المسألة الأولى﴾ لاشك أن المراد من «بيكة» هومكة. ثم اختلفوا فمنهم من قال: بيكة ومكة اسمان لمسمى واحد، فان الباء، والميم حرفان متقاربان في المخرج، فيقام كل واحد منهما مقام الآخر فيقال: هذه ضربة لازم، وضربة لازب. ويقال: هذا دائم، ودائب، ويقال: راتب، وراتم ويقال: سمد رأسه، وسبده، وفي اشتقاق بيكة وجهان: الأول: أنه من البك الذي هو عبارة عن دفع البعض بعضاً، يقال: بكه بكه بكه، إذا دفعه وزحمه، وتباك القوم، إذا ازدحموا، فلهذا قال سعيد بن جبير: سميت مكة، بيكة: لأنهم يتباكون فيها، أي يزدحمون في الطواف، وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة. قال بعضهم: رأيت محمد بن علي الباقر يصلي، فمرت امرأة بين



يديه ، فذهبت أدفعها ، فقال : دعها ، فانها سميت بكة ، لانه يبك بعضهم بعضا ، تمر المرأة بين يدي الرجل وهو يصل ، والرجل بين يدي المرأة وهي تصل لأبأس بذلك في هذا المكان .

﴿الوجه الثاني﴾ سميت بكة ، لأنها تبك أعناق الجبابرة ، لا يريدونها جبار بسوء ، إلا اندقت عنقه قال قطرب : تقول العرب : بككت عنقه أبكك بكا ، إذا وضعت منه ، ورددت نخوته .

وأما مكة ففي اشتقاقها وجوه : الأول : أن اشتقاقها من أنها تمك الذنوب أى تزيلها كلها ، من قولك : امتك الفصيل ضرع أمه ، إذا امتص مافيه . الثاني : سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الأرض . يقال امتك الفصيل ، إذا استقصى مافى الضرع ، ويقال تمككت العظم ، إذا استقصيت مافيه . الثالث : سميت مكة ، لقلة مائها ، كأن أرضها امتكت ماءها . الرابع : قيل : إن مكة وسط الأرض ، والعيون والمياه تنبع من تحت مكة ، فالأرض كلها تمك من ماء مكة . ومن الناس من فرق بين مكة وبكة ، فقال بعضهم : إن بكة اسم للمسجد خاصة . وأما مكة ، فهو اسم لكل البلد ، قالوا : والدليل عليه أن اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة ، وهذا إنما يحصل في المسجد عند الطواف ، لا في سائر المواضع ، وقال الآكثرون : مكة اسم للمسجد والمطاف . وبكة اسم البلد ، والدليل عليه أن قوله تعالى (الذي يبكة) يدل على أن البيت حاصل في بكة ومطروف في بكة فلو كان بكة اسما للبيت ، لبطل كون بكة ظرفا للبيت ، أما إذا جعلنا بكة ، اسما للبلد ، استقام هذا الكلام .

﴿المسألة الثانية﴾ لمكة أسماء كثيرة . قال القفال رحمه الله في تفسيره : مكة وبكة وأم رحم وكويساء والبشاشة والحاطمة تحطم من استخف بها وأم القرى . قال تعالى (لتنذر أم القرى ومن حولها) وسميت بهذا الاسم ، لأنها أصل كل بلدة ومنها دحيت الأرض ، ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الأرض .

﴿المسألة الثالثة﴾ للكعبة أسماء : أحدها : الكعبة قال تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام) والسبب فيه أن هذا الاسم يدل على الاشراف والارتفاع ، وسمى الكعب كعبا لأشرفه وارتفاعه على الرسخ ، وسميت المرأة الناهدة اثنتين كاعبا ، لارتفاع ثديها . فلما كان هذا البيت أشرف بيوت الأرض ، وأقدمها زمانا ، وأكثرها فضيلة سمي بهذا الاسم . وثانيها : البيت العتيق ، قال تعالى (ثم حملها إلى البيت العتيق) وقال (وليطوفوا بالبيت العتيق) وفي اشتقاقه وجوه : الأول : العتيق هو القديم ، وقدينا أنه أقدم بيوت الأرض بل عند بعضهم أن الله خلقه قبل الأرض والسماء . والثاني : أن الله أعتقه من الغرق حيث رفعه إلى السماء . الثالث : من عتق الطائر إذا قوى في وكره ، فلما بلغ



في القوة إلى حيث أن كل من قصد تخريبية أهلكته الله سمي عتيقا . الرابع : أن الله تعالى أعتقه من أن يكون ملكا لأحد من المخلوقين . الخامس : أنه عتيق بمعنى أن كل من زاره أعتقه الله تعالى من النار . وثالثها : المسجد الحرام ، قال سبحانه ( سبحانه الذي أسرى بعبد له ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى ) والمراد من كونه حراما سيجيء ان شاء الله في تفسير هذه الآية

فان قال قائل : كيف الجمع بين قوله ( ان أول بيت وضع للناس ) وبين قوله ( وطهر يتي للطائفتين ) فأضافه مرة إلى نفسه ومرة إلى الناس

والجواب : كانه قيل : البيت لي ولكن وضعته للأجل منفعتي فاني منزّه عن الحاجة . ولكن وضعت لك ليكون قبلة لدعائك والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿مباركا وهدي للعالمين﴾

واعلم أنه تعالى وصف هذا البيت بأنواع الفضائل ، فأولها : أنه أول بيت وضع للناس ، وقد ذكرنا معنى كونه أولا في الفضل ونزيد ههنا وجوها آخر . الأول : قال علي رضي الله عنه : هو أول بيت خص بالبركة ، وبأن من دخله كان آمنا . وقال الحسن : هو أول مسجد عبد الله فيه في الأرض وقال مطرف : أول بيت جعل قبلة . وثانيها : أنه تعالى وصفه بكونه مباركا ، وفيه مسألتان

﴿المسألة الأولى﴾ انتصب (مباركا) على الحال والتقدير الذي استقر هو بيكة مباركا

﴿المسألة الثانية﴾ البركة لها معنيان . أحدهما : النمو والتزايد . والثاني : البقاء والدوام ، يقال تبارك الله ، كقوله لم يزل ولا يزال ، والبركة شبه الحوض لثبوت الماء فيها ، وبرك البعير اذا وضع صدره على الأرض وثبت واستقر . فان فسرنا البركة بالتزايد والنمو ، فهذا البيت مبارك من وجوه أحدها : أن الطاعات اذا أتى بها في هذا البيت ازداد ثوابها ، قال صلى الله عليه وسلم «فضل المسجد الحرام على مسجدى ، كفضل مسجدى على سائر المساجد» ثم قال صلى الله عليه وسلم «صلاة في مسجدى هذا أفضل من ألف صلاة فيما سواه» فهذا في الصلاة . وأما الحج ، فقال عليه الصلاة والسلام «من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه» وفي حديث آخر «الحج المبرور ليس له جزاء الا الجنة» ومعلوم أنه لا أكثر بركة مما يجلب المغفرة والرحمة . وثانيها : قال القفال رحمه الله تعالى : ويجوز أن يكون بركته ما ذكر في قوله تعالى يجي إليه ثمرات كل شيء ( فيكون كقوله ( إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله ) وثالثها : أن العاقل يجب أن يستحضر في ذهنه أن الكعبة كالنقطة ، وليتصور ان صفوف المتوجهين إليها في الصلوات كالدوائر المحيطة بالمركز . وليتأمل كم عدد الصفوف المحيطة بهذه الدائرة ، حال

اشتغالهم بالصلاة، ولا شك أنه يحصل فيما بين هؤلاء المصلين أشخاص أرواحهم علوية، وقلوبهم قدسية، وأسرارهم نورانية، وضمائرهم ربانية. ثم إن تلك الأرواح الصافية، إذا توجهت إلى كعبة المعرفة، وأجسادهم توجهت إلى هذه الكعبة الحسية، فمن كان في الكعبة يتصل أنوار أرواح أولئك المتوجهين بنور روحه. فتزداد الأنوار الإلهية في قلبه، ويعظم لمعان الأضواء الروحانية في سره وهذا بحر عظيم ومقام شريف، وهو ينهك على معنى كونه مباركا

وأما إن فسرنا البركة بالدوام، فهو أيضا كذلك، لأنه لا تنفك الكعبة من الطائفين، والعاكفين والركع السجود. وأيضا الأرض كرة، وإذا كان كذلك، فكل وقت يمكن أن يفرض، فهو صبح لقوم، وظهر لثان، وعصر لثالث، ومغرب لرابع، وعشاء لخامس، ومتى كان الأمر كذلك لم تكن الكعبة منفكة قط عن توجه قوم إليها من طرف من أطراف العالم، لآداء فرض الصلاة، فكان الدوام حاصلًا من هذه الجهة. وأيضا: بقاء الكعبة على هذه الحالة ألوفا من السنين دوام أيضا، ثبت كونه مباركا من الوجهين.

﴿الصفة الثالثة﴾ من صفات هذا البيت كونه «هدى للعالمين» وفيه مسألان.

﴿المسألة الأولى﴾ قيل: المعنى أنه قبلة للعالمين، يهتدون به إلى جهة صلاتهم. وقيل: هدى للعالمين، أى دلالة على وجوه الصانع المختار، وصدق محمد صلى الله عليه وسلم في النبوة، بما فيه من الآيات التي ذكرناها والعجائب التي حكيناها. فإن كل ما يدل على النبوة فهو بمنتهى يدل أولا على وجود الصانع، وجميع صفاته من العلم والقدرة والحكمة والاستغناء. وقيل: هدى للعالمين، إلى الجنة لأن من أدى الصلوات الواجبة إليها استوجب الجنة.

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج: المعنى وذا هدى للعالمين. قال: ويجوز أن يكون (وهدى) في

«موضع رفع على معنى، وهو هدى.

أما قوله تعالى ﴿فيه آيات بينات﴾ ففيه قولان. الأول: أن المراد ما ذكرناه من الآيات التي فيه وهي: أمن الخائف، وانمحاق الجمار على كثرة الرمي، وامتناع الطير من العلو عليه، واستشفاء المريض به، وتعميل العقوبة لمن انتهك فيه حرمة، وإهلاك أصحاب القيل لما قصدوا تخريبه، فعلى هذا تفسير الآيات وبيانها غير مذكور.

وقوله (مقام إبراهيم) لا تعلق له بقوله (فيه آيات بينات) فكانه تعالى قال (فيه آيات بينات) ومع ذلك، فهو مقام إبراهيم، ومقره، والموضع الذي اختاره، وعبد الله فيه، لأن كل ذلك من الخلال التي بها يشرف ويعظم.

﴿القول الثاني﴾ أن تفسير الآيات المذكور، وهو قوله (مقام إبراهيم) أى: هي مقام إبراهيم . فان قيل: الآيات جماعة ولا يصح تفسيرها بشئ واحد، أجابوا عنه من وجوه، الأول: أن مقام إبراهيم بمنزلة آيات كثيرة، لأن ما كان معجزة لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فهو دليل على وجود الصانع . وعليه وقدرته وإرادته وحياته، وكونه غنيا منزها، مقدسا عن مشابهة المحدثات فمقام إبراهيم . وإن كان شياً واحداً لأنه لما حصل فيه هذه الوجوه الكثيرة، كان بمنزلة الدلائل كقوله (إن إبراهيم كان أمة قانتا) . الثاني: أن مقام إبراهيم اشتمل على الآيات، لأن أثر القدم في الصخرة الصماء آية، وغوصه فيها إلى الكعبين آية، وإلانة بعض الصخرة دون بعض آية، لأنه لأن من الصخرة ما تحت قدميه فقط، وابقاؤه دون سائر آيات الأنبياء عليهم السلام آية خاصة لإبراهيم عليه السلام وحفظه مع كثرة أعدائه من اليهود والنصارى والمشركين والملحدن ألوف سنين فثبت أن مقام إبراهيم عليه السلام آيات كثيرة . الثالث: قال الزجاج إن قوله (ومن دخله كان آمناً) من بقية تفسير الآيات، كانه قيل: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمن من دخله، ولفظ الجمع قد يستعمل في الاثنين . قال تعالى (ان تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما) وقال عليه السلام «الاثنان فما فوقهما جماعة» ومنهم من تم اثلاثة فقال: مقام إبراهيم، وأن من دخله كان آمناً، وأن لله على الناس حجة، ثم حذف «أن» اختصاراً، كما في قوله (قل أمر ربى بالقسط) أى أمر ربى بأن تقسطوا . الرابع: يجوز أن يذكر هاتان الآيتان ويطوى ذكر غيرهما دلالة على تكاثر الآيات، كما أنه قيل فيه آيات بينات مقام إبراهيم، وأمن من دخله، وكثير سواهما . الخامس: قرأ ابن عباس ومجاهد وأبو جعفر المذني في رواية قتيبة (آية بينة) على التوحيد . السادس: قال المبرد (مقام) مصدر، فلم يجمع . كما قال (وعلى سمعهم) والمراد مقامات إبراهيم، وهي ما أقامه إبراهيم عليه السلام من أمور الحج، وأعمال المناسك . ولا شك أنها كثيرة وعلى هذا، فأراد بالآيات شعائر الحج، كما قال (ومن يعظم شعائر الله)

ثم قال تعالى ﴿مقام إبراهيم﴾ وفيه أقوال: أحدها: أنه لما ارتفع بنيان الكعبة، وضعف إبراهيم عن رفع الحجارة، قام على هذا الحجر ففاصل فيه قدماءه . والثاني: أنه جاء زائر من الشام إلى مكة، وكان قد حلف لامرأته أن لا ينزل بمكة حتى يرجع، فلما وصل إلى مكة، قالت له أم إسماعيل: انزل حتى نغسل رأسك، فلم ينزل . فجاءته بهذا الحجر فوضعت على الجانب الأيمن . فوضع قدمه عليه حتى غسلت أحد جانبي رأسه، ثم حولته إلى الجانب الأيسر . حتى غسلت الجانب الآخر، فبقى أثر قدميه عليه . والثالث: أنه هو الحجر الذي قام إبراهيم عليه عند الأذان بالحج . قال القفال رحمه الله: ويجوز أن يكون إبراهيم قام على ذلك الحجر في هذه المواضع كلها .

ثم قال تعالى ﴿ومن دخله كان آمناً﴾ ولهذه الآية نظائر : منها قوله تعالى (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) وقوله (أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً) وقال إبراهيم (رب اجعل هذا بلداً آمناً) وقال تعالى (أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) قال أبو بكر الرازي : لما كانت الآيات المذكورة عقيب قوله (إن أول بيت وضع للناس) موجودة في الحرم ، ثم قال (ومن دخله كان آمناً) وجب أن يكون مراده جميع الحرم ، وأجمعوا على أنه لو قتل في الحرم ، فإنه يستوفي القصاص منه في الحرم وأجمعوا على أن الحرم لا يفيد الأمان فيما سوى النفس ، إنما الخلاف فيما إذا وجب القصاص عليه خارج الحرم ، فالتجأ إلى الحرم ، فهل يستوفي منه القصاص في الحرم ؟ قال الشافعي : يستوفي وقال أبو حنيفة : لا يستوفي ، بل يمنع منه الطعام والشراب والبيع والشراء والكلام حتى يخرج . ثم يستوفي منه القصاص ، والكلام في هذه المسألة قد تقدم في تفسير قوله (وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمناً) واحتج أبو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية ، فقال : ظاهر الآية الاخبار عن كونه آمناً ، ولكن لا يمكن حمله عليه إذ قد لا يصير آمناً فيقع الخلف في الخبر ، فوجب حمله على الأمر ترك العمل به في الجنايات التي دون النفس ، لأن الضرر فيها أخف من الضرر في القتل ، وفيما إذا وجب عليه القصاص لجناية أتى بها في الحرم ، لأنه هو الذي هنك حرمة الحرم ، فيبقى في محل الخلاف على مقتضى ظاهر الآية .

والجواب أن قوله (كان آمناً) إثبات لمسمى الأمن ، ويكفي في العمل به إثبات الأمن من بعض الوجوه ، ونحن نقول به ، وبيانه من وجوه : الأول : أن من دخله للنسك تقرباً إلى الله تعالى كان آمناً من النار يوم القيامة ، قال النبي عليه السلام « من مات في أحد الحرمين بعث يوم القيامة آمناً » وقال أيضاً « من سبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت عنه جهنم مسيرة مائتي عام » وقال « من حج ولم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه » والثاني : يحتمل أن يكون المراد ما أودع الله في قلوب الخلق من الشفقة على كل من التجأ إليه ودفع المكروه عنه ، ولما كان الأمر واقعاً على هذا الوجه في الأكثر أخبر بوقوعه على هذا الوجه مطلقاً ، وهذا أولى مما قالوه لوجهين : الأول : أنا على هذا التقدير لا نجعل الخبر قائماً مقام الأمر ، وهم جعلوه قائماً مقام الأمر . والثاني : أنه تعالى إنما ذكر هذا لبيان فضيلة البيت ، وذلك إنما يحصل بشيء كان معلوماً للقوم ، حتى يصير ذلك حجة على فضيلة البيت ، فاما الحكم الذي بينه الله في شرع محمد عليه السلام ، فإنه لا يصير ذلك حجة على اليهود والنصارى في إثبات فضيلة الكعبة

﴿الوجه الثالث﴾ في تأويل الآية : أن المعنى من دخله عام عمرة القضاء مع النبي صلى الله عليه

## وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا

وسلم كان آمنا لأنه تعالى قال (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين) الرابع : قال الضحاك : من حج حجة كان آمنا من الذنوب التي اكتسبها قبل ذلك

واعلم أن طرق الكلام في جميع هذا الأجوبة شيء واحد ، وهو أن قوله (كان آمنا) حكم بثبوت الامن ، وذلك يكفي في العمل به اثبات الامن من وجه واحد وفي صورة واحدة ، فإذا حملناه على بعض هذه الوجوه ، فقد علمنا بمقتضى هذا النص فلا يبقى للنص دلالة على ما قالوه ، ثم يتأكد ذلك بأن حمل النص على هذا الوجه لا يفضي الى تخصيص النصوص الدالة على وجوب التقصاص وحمله على ما قالوه يفضي الى ذلك ، فكان قولنا أولى والله أعلم

قوله تعالى ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا﴾

اعلم أنه تعالى لما ذكر فضائل البيت ومناقبه ، أردفه بذكر إيجاب الحج وفي الآية مسائل (المسألة الأولى) قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (حج البيت) بكسر الحاء والباء وبفتحها ، قيل الفتح لغة الحجاز ، والكسر لغة نجد وهما واحد في المعنى . وقيل هما جائزان مطلقا في اللغة ، مثل رطل ورطل ، وبزر وبزر . وقيل المكسورة اسم للعمل والمفتوحة مصدر . وقال سيويه : يجوز أن تكون المكسورة أيضا مصدرا ، كالذكر والعلم .

(المسألة الثانية) في قوله (من استطاع اليه سبيلا) وجوه : الأول : قال الزجاج : موضع «من» خفض على البدل من «الناس» والمعنى : والله على من استطاع من الناس حج البيت . الثاني : قال الفراء : ان نويت الاستئناف بمن كانت شرطا وأسقط الجزاء لدلالة ما قبله عليه ، والتقدير من استطاع الى الحج سبيلا فله عليه حج البيت . الثالث : قال ابن الأنباري : يجوز أن يكون (من) في موضع رفع على معنى انترجمة للناس ، كأنه قيل : من الناس الذين عليهم حج البيت ؟ قليل هم من استطاع اليه سبيلا .

(المسألة الثالثة) اتفق الاكثرون على أن الزاد والراحلة شرطان لحصول الاستطاعة . روى جماعة من الصحابة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه فسر استطاعة السبيل إلى الحج بوجود الزاد والراحلة . وروى ائمه عن جوير عن الضحاك أنه قال : إذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه أن يؤاجر نفسه حتى يقضى حجه ، فقال له قاتل : أكلف الله الناس أن يمشوا الى البيت ؟ فقال : لو كان لبعضهم ميراث بمكة أكان يتركه ؟ قال : لا ، بل ينطلق اليه ولو جوبا . قال : فكذلك يجب عليه

حج البيت . وعن عكرمة أيضا أنه قال : الاستطاعة هي صحة البدن ، وإمكان المشي إذا لم يجد ما يركبه .

واعلم أن كل من كان صحيح البدن قادرا على المشي إذا لم يجد ما يركب فإنه يصدق عليه أنه مستطيع لذلك الفعل ، فتخصيص هذه الاستطاعة بالزاد والراحلة ، ترك لظاهر اللفظ فلا بد فيه من دليل منفصل ، ولا يمكن التعويل في ذلك على الأخبار المروية في هذا الباب ، لأنها أخبار آحاد فلا يترك لأجلها ظاهر الكتاب ، لاسيما وقد طعن محمد بن جرير الطبري في رواية تلك الأخبار ، وطعن فيها من وجه آخر ، وهو أن حصول الزاد والراحلة لا يكفي في حصول الاستطاعة ، فإنه يعتبر في حصول الاستطاعة صحة البدن وعدم الخوف في الطريق ، وظاهر هذه الأخبار يقتضي أن لا يكون شيء من ذلك معتبرا ، فصارت هذه الأخبار مطعوناً فيها من هذا الوجه ، بل يجب أن يعول في ذلك على ظاهر قوله تعالى (وما جعل عليكم في الدين من حرج) وقوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)

(المسألة الرابعة) احتج بعضهم بهذه الآية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قالوا لأن ظاهر قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) يعم المؤمن والكافر وعدم الإيمان لا يصلح معارضا ومخصصا لهذا العموم ، لأن الدهرى مكلف بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ، مع أن الإيمان بالله الذي هو شرط صحة الإيمان بمحمد عليه السلام . غير حاصل ، والمحدث مكلف بالصلاة مع أن الوضوء الذي هو شرط صحة الصلاة غير حاصل ، فلم يكن عدم الشرط مانعا من كونه مكلفا بالمشروط فكذا هنا والله أعلم .

(المسألة الخامسة) احتج جمهور المعتزلة بهذه الآية على أن الاستطاعة قبل الفعل . فقالوا لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يحج مستطيعا للحج ، ومن لم يكن مستطيعا للحج لا يتناوله التكليف المذكور في هذه الآية . فيلزم أن كل من لم يحج أن لا يصير مأمورا بالحج بسبب هذه الآية . وذلك باطل بالاتفاق .

أجاب الأصحاب بأن هذا أيضا لازم لهم ، وذلك لأن القادر إما أن يصير مأمورا بالفعل قبل حصول الداعي إلى الفعل ، أو بعد حصوله . أما قبل حصول الداعي فحال ، لأن قبل حصول الداعي يتمتع حصول الفعل ، فيكون التكليف به تكليف ما لا يطاق ، وأما بعد حصول الداعي فالفعل يصير واجب الحصول فلا يكون في التكليف به فائدة ، وإذا كانت الاستطاعة متفية في الحالين وجب أن لا يتوجه التكليف المذكور في هذه الآية على أحد .



## وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ﴿٩٧﴾

﴿المسألة السادسة﴾ روى أنه لما نزلت هذه الآية قيل : يا رسول الله أكتب الحج علينا في كل عام ؟ ذكروا ذلك ثلاثاً ، فسكت الرسول صلى الله عليه وسلم ، ثم قال في الرابعة «لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما قمت بها ولو لم تقوموا بها لكفرتم » ألا فوادعوني ما وادعتكم وإذا أمرتكم بأمر فافعلوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن أمر فاتها عنه ، فأنما هلك من كان قبلكم بكثرة اختلافهم على أنبيائهم .

ثم احتج العلماء بهذا الخبر على أن الأمر لا يفيد التكرار من وجهين : الأول : أن الأمر ورد بالحج ولم يفد التكرار ، والثاني : أن الصحابة استفهموا أنه هل يوجب التكرار أم لا ؟ ولو كانت هذه الصيغة تفيد التكرار لما احتاجوا إلى الاستفهام مع كونهم عالمين باللغة .

﴿المسألة السابعة﴾ استطاعة السبيل إلى الشيء عبارة عن إمكان الوصول إليه قال تعالى (فهل إلى خروج من سبيل) وقال (فهل إلى مرد من سبيل) وقال (ما على المحسنين من سبيل) فيعتبر في حصول هذا الامكان صحة البدن ، وزوال خوف التلف من السبع أو العدو ، وفقدان الطعام والشراب ، والقدرة على المال الذي يشتري به الزاد والراحلة ، وأن يقضى جميع الديون ويرد جميع الودائع ، وإن وجب عليه الانفاق على أحد لم يجب عليه الحج إلا إذا ترك من المال ما يكفيهم في المعيشة . والذهب . وتفاصيل هذا الباب مذكورة في كتب الفقهاء والله أعلم .

ثم قال تعالى ﴿ومن كفر فإن الله غني عن العالمين﴾

وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في هذه الآية قولان : أحدهما : أنها كلام مستقل بنفسه ووعيد عام في حق

كل من كفر بالله ولا تعلق له بما قبله .

﴿القول الثاني﴾ أنه متعلق بما قبله ، والقائلون بهذا القول منهم من حمله على تارك الحج ، ومنهم من حمله على من لم يعتقد وجوب الحج ، أما الذين حملوه على تارك الحج فقد عولوا فيه على ظاهر الآية . فانه لما تقدم الأمر بالحج ثم أتبعه بقوله (ومن كفر) فهم منه أن هذا الكفر ليس إلا ترك ما تقدم الأمر به ، ثم انهم أكدوا هذا الوجه بالأخبار . روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «من مات ولم يحج فليمت أن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً» وعن أبي أمامة قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم «من مات ولم يحج حجة الإسلام ولم تمنعه حاجة ظاهرة أو مرض حابس أو سلطان



جائز فليمت على أى حال شاء يهودياً أو نصرانياً وعن سعيد بن جبير : لومات جار لى وله ميسرة ولم يحج لم أصل عليه .

فان قيل : كيف يجوز الحكم عليه بالكفر بسبب ترك الحج ؟

أجاب القفال رحمه الله تعالى عنه : يجوز أن يكون المراد منه التغليظ ، أى قد قارب الكفر وعمل ما يعمل من كفر بالحج ، ونظيره قوله تعالى (وبلغت القلوب الخناجر) أى كادت تبلغ ، ونظيره قوله عليه الصلاة والسلام «من ترك صلاة متعمداً فقد كفر» وقوله عليه الصلاة والسلام «من أتى امرأة حائضاً أو فبرها فقد كفر» وأما الآكثرون : فهم الذين حملوا هذا الوعيد على من ترك اعتقاد وجوب الحج ، قال الضحاك : لما نزلت آية الحج جمع الرسول صلى الله عليه وسلم أهل الأديان الستة ، المسلمين ، والنصارى ، واليهود ، والصابئين ، والمجوس ، والمشركين . فخطبهم وقال «ان الله تعالى كتب عليكم الحج فحجوا» فأمن به المسلمون وكفرت به الملل الخمس ، وقالوا : لا تؤمن به ، ولا نصلى إليه ، ولا نحججه ، فأنزل الله تعالى قوله (ومن كفر فان الله غنى عن العالمين) وهذا القول هو الأقوى .

(المسألة الثانية) اعلم أن تكليف الشرع فى العبادات قسمان ، منها ما يكون أصله معقولا الا أن تفاصيله لا تكون معقولة مثل الصلاة ، فان أصلها معقول وهو تعظيم الله ، أما كيفية الصلاة فغير معقولة ، وكذا الزكاة أصلها دفع حاجة الفقير ، وكيفية غير معقولة ، والصوم أصله معقول ، وهو قهر النفس ، وكيفية غير معقولة ، أما الحج ، فهو سفر الى موضع معين على كيفية مخصوصة فالحكمة فى كيفية هذه العبادات غير معقولة . وفى أصلها أيضا غير معلومة

إذا عرفت هذا فنقول : قال المحققون ان الاتيان بهذا النوع من العبادة أدل على كمال الصودية والخضوع والانقياد من الاتيان بالنوع الأول ، وذلك لأن الآتى بالنوع الأول يحتمل أنه انما أتى به لما عرف بعقله من وجوه المنافع فيه ، أما الآتى بالنوع الثانى فانه لا يأتى به الا لمجرد الانقياد والطاعة والعبودية ، فلاجل هذا المعنى اشتمل الأمر بالحج فى هذه الآية على أنواع كثيرة من التوكيد . أحدها : قوله ( والله على الناس حج البيت ) والمعنى أنه سبحانه لكونه لها أزم عبيده هذه الطاعة فيجب الانقياد سواء عرفوا وجه الحكمة فيها أو لم يعرفوا . وثانيها . أنه ذكر ( الناس ) ثم أبدل منه ( من استطاع الى سبيل ) وفيه ضربان من التأكيد ، أما أولا فلأن الابدال تثنية للبراد وتكرير ، وذلك يدل على شدة العناية ، وأما ثانيا ، فلأنه أجمل أولا وفصل ثانيا وذلك يدل على شدة الاهتمام . وثالثها . أنه سبحانه عبر عن هذا الوجوب بعبارتين ، احدهما لام الملك فى قوله ( والله )

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَكْفُرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ «٩٨»  
 قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَمْ تَصُدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ  
 شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ «٩٩»

وثانيتها: كلمة (على) وهي للوجوب في قوله (ولله على الناس) ورابعها: أن ظاهر اللفظ يقتضي إيجابه على كل إنسان يستطيعه، وتعميم التكليف يدل على شدة الاهتمام. وخامسها: أنه قال (ومن كفر) مكان، ومن لم يحج وهذا تغليب شديد في حق تارك الحج. وسادسها: ذكر الاستغناء وذلك مما يدل على المقت والسخط والخذلان. وسابعها: قوله (عن العالمين) ولم يقل عنه لأن المستغنى عن كل العالمين أولى أن يكون مستغنيا عن ذلك الإنسان الواحد وعن طاعته فكان ذلك أدل على السخط وثامنها: أن في أول الآية قال (ولله على الناس) فبين أن هذا الإيجاب كان لمجرد عزة الإلهية وكبرياء الربوبية، لا لجر نفع ولا لدفع ضرر، ثم أكد هذا في آخر الآية بقوله (فان الله غنى عن العالمين) ومما يدل من الأخبار على تأكيد الأمر بالحج. قوله عليه الصلاة والسلام «حجوا قبل أن لا تحجوا فإنه قد هدم البيت مرتين ويرفع في الثالث» وروى «حجوا قبل أن لا تحجوا حجوا قبل أن يمنع البر جانب» قيل: معناه أنه يتعذر عليكم السفر في البر إلى مكة لعدم الأمن أو غيره. وعن ابن مسعود «حجوا هذا البيت قبل أن تنبت في البادية شجرة لا تأكل منها دابة إلا هلك» قوله تعالى ﴿قل يا أهل الكتاب لم تكفرون﴾ بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون﴾

اعلم أن في كيفية النظم وجهين: الأول: وهو الأوفق: أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام مما ورد في التوراة والإنجيل من البشارة بمقدمه، ثم ذكر عقيب ذلك شبهات القوم.

﴿فالشبهة الأولى﴾ ما يتعلق بانكار النسخ

وأجاب عنها بقوله (كل الطعام كان حلا لبني إسرائيل إلا ما حرم إسرائيل على نفسه)

﴿والشبهة الثانية﴾ ما يتعلق بالكعبة ووجوب استقبالها في الصلاة ووجوب حجها.

وأجاب عنها بقوله (إن أول بيت وضع للناس) إلى آخرها ، فعند هذا تمت وظيفة الاستدلال وكل الجواب عن شبهات أبواب الضلال ، فبعد ذلك خاطبهم بالكلام اللين وقال : لم تكفرون بآيات الله بعد ظهور البينات وزوال الشبهات ، وهذا هو الغاية القصوى في ترتيب الكلام وحسن نظمه .

(الوجه الثاني) وهو أنه تعالى لما بين فضائل الكعبة ووجوب الحج ، والقوم كانوا عالمين بأن هذا هو الدين الحق والملة الصحيحة ، قال لهم : لم تكفرون بآيات الله بعد أن علمتم كونها حقيقة صحيحة واعلم أن المبطل إما أن يكون ضالاً فقط ، وإما أن يكون مع كونه ضالاً يكون مضلاً ، والقوم كانوا موصوفين بالأميرين جميعاً فبدأ تعالى بالإنكار عليهم في الصفة الأولى على سبيل الرفق والطف وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) قوله (قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله) واختلفوا فيمن المراد بأهل الكتاب ، فقال الحسن : هم علماء أهل الكتاب الذين علموا صحة نبوته واستدل عليه بقوله (وأنتم شهداء) وقال بعضهم : بل المراد كل أهل الكتاب ، لأنهم وإن لم يعلموا فالحجة قائمة عليهم . فكأنهم بترك الاستدلال والعدول إلى التقليد بمنزلة من علم ثم أنكر فان قيل : ولم خص أهل الكتاب بالذكر دون سائر الكفار ؟

قلنا لوجهين . الأول : أنا بينا أنه تعالى أورد الدليل عليهم من التوراة والإنجيل على صحة نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، ثم أجاب عن شبههم في ذلك ، ثم لما تم ذلك خاطبهم فقال (يا أهل الكتاب) فهذا الترتيب الصحيح . الثاني : أن معرفتهم بآيات الله أقوى لتقدم اعترافهم بالتوحيد وأصل النبوة ، ولعرفتهم بما في كتبهم من الشهادة بصدق الرسول والبشارة بنبوته

(المسألة الثانية) قالت المعتزلة : في قوله تعالى (لم تكفرون بآيات الله) دلالة على أن الكفر من قلبهم حتى يصح هذا التوبيخ وكذلك لا يصح توبيخهم على طولهم وصحتهم ومرضهم والجواب عنه : المعارضة بالعلم والداعي

(المسألة الثالثة) المراد (من آيات الله) الآيات التي نصبها الله تعالى على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، والمراد بكفرهم بها كفرهم بدلائلها على نبوة محمد عليه الصلاة والسلام

ثم قال (والله شهيد على ما تعملون) الواو للحال والمعنى : لم تكفرون بآيات الله التي دلتمكم على صدق محمد عليه الصلاة والسلام . والحال أن الله شهيد على أعمالكم ومجازيكم عليها ، وهذه الحال توجب أن لا تجتروا على الكفر بآياته ، ثم إنه تعالى لما أنكر عليهم في ضلالهم ذكر بعد

ذلك الانكار عليهم في اضلالهم للضعفة المسلمين فقال (قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن) قال الفراء : يقال صددته أضده صدا، وأصددته اصدادا، وقرأ الحسن (تصدون) بضم التاء، من أضده. قال المفسرون : وكان صدم عن سبيل الله بالقاء الشبه والشكوك في قلوب الضعفة من المسلمين وكانوا ينكرون كون صفته صلى الله عليه وسلم في كتابهم ، ثم قال (تبغونها عوجا) العوج بكسر العين الميل عن الاستواء في كل ما لا يرى ، وهو الدين والقول ، فأما الشيء الذي يرى فيقال فيه عوج بفتح العين كالحائط والقناة والشجرة ، قال ابن الانباري : البغي يقتصر له على مفعول واحد إذا لم يكن معه اللام كقولك : بغيته المال والأجر والثواب وأريد ههنا تبغون لها عوجا ثم أسقطت اللام كما قالوا : وهبتك درهما ، أى وهبت لك درهما ، ومثله صددت لك ظيما ، وأنشد :

فتولى غلامهم ثم نادى      أظليما أصيدكم أم حمارا

أراد أصيد لكم والهاء في (تبغونها) عائدة الى (السبيل) لأن السبيل يؤنث ويذكر، و(العوج) يعنى به الزيغ والتحريف ، أى تلتبسون لسبيله الزيغ والتحريف بالشبه التى توردونها على الضعفة نحو قولهم : النسخ يدل على البداء وقولهم : انه ورد في التوراة أن شريعة موسى عليه السلام بأقية إلى الأبد ، وفي الآية وجه آخر وهو أن يكون (عوجا) في موضع الحال والمعنى تبغونها ضالين وذلك أنهم كانوا يدعون أنهم على دين الله وسبيله فقال الله تعالى : انكم تبغون سبيل الله ضالين وعلى هذا القول لا يحتاج إلى إضمار اللام في تبغونها .

ثم قال ﴿وأنتم شهداء﴾ وفيه وجوه : الأول : قال ابن عباس رضى الله عنهما : يعنى أتم شهداء أن في التوراة أن دين الله الذى لا يقبل غيره هو الاسلام . الثاني : وأتم شهداء ، على ظهور المعجزات على نبوته صلى الله عليه وسلم . الثالث : وأتم شهداء أنه لا يجوز الصد عن سبيل الله . الرابع : وأتم شهداء بين أهل دينكم عدول يثقون بأقوالكم ويعولون على شهادتكم في عظام الأمور وهم الاحبار . والمعنى أن من كان كذلك فكيف يليق به الاصرار على الباطل والكذب والضلال والاضلال . ثم قال ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ والمراد التهديد وهو كقول الرجل لعبده وقد أنكر طريقه : لا يخفى على ما أنت عليه ولست غافلا عن أمرك ، وإنما ختم الآية الأولى بقوله (والله شهيد) وهذه الآية بقوله (وما الله بغافل عما تعملون) وذلك لأنهم كانوا يظهر الكفر بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وما كانوا يظهرون القاء الشبه في قلوب المسلمين ، بل كانوا يحتالون في ذلك بوجوه الحيل ؛ فلا جرم قال فيما أظهموه (والله شهيد) وفيما أضمره (وما الله بغافل عما تعملون) وإنما كرر في الآيتين قوله (قل يا أهل الكتاب) لان المقصود التوبيخ على ألطف الوجوه ، وتكرير هذا

قوله تعالى «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ» الآية ١٦٩

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّكُمْ  
بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ كَافِرِينَ «١٠٠» وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ  
وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ «١٠١»

الخطاب اللطيف أقرب الى التلطف في صرفهم عن طريقته في الضلال والاضلال، وأدل على النصح لهم في الدين والاشفاق .

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّكُمْ بَعْدَ إِيْمَانِكُمْ كَافِرِينَ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِم بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ .

واعلم أنه تعالى لما حذر الفريق من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الاغواء والاضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن اغوائهم واضلالهم ومنعهم عن الالتفات الى قولهم. روى أن شاس ابن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد ، فاتفق أنه مر على نفر من الانصار، من الاوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون ، وكان قد زال ما كان بينهم في الجاهلية من العداوة ببركة الاسلام ، فشق ذلك على اليهودي ، فجلس اليهم وذكرهم ما كان بينهم من الحروب قبل ذلك، وقرأ عليهم بعض ما قيل في تلك الحروب من الاشعار، فتنازع القوم وتغاضبوا وقالوا: السلاح السلاح فوصل الخبر الى النبي عليه السلام، فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين والانصار وقال : أنزجهمون إلى أحوال الجاهلية وأنا بين أظهركم وقد أكرمكم الله بالاسلام وألف بين قلوبكم فعرف القوم أن ذلك كان من عمل الشيطان ومن كيد ذلك اليهودي، فالقوا السلاح وعانق بعضهم بعضاً ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما كان يوم أقيح أولاً وأحسن آخراً من ذلك اليوم « وأنزل الله تعالى هذه الآية فقوله (إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب) يحتمل أن يكون المراد هذه الواقعة ، ويحتمل أن يكون المراد جميع ما يحاولونه من أنواع الاضلال ، فبين تعالى أن المؤمنين ان لانوا وقبلوا منهم قولهم أدى ذلك حالاً بعد حال الى أن يعودوا كفاراً ، والكفر يوجب الهلاك في الدنيا والدين ، أما في الدنيا فبوقوع العداوة والبغضاء وهيجان الفتنة وثوران المحاربة المؤدية الى سفك الدماء ، وأما في الدين فظاهر .

ثم قال تعالى ﴿وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله﴾ وكلمة «كيف» تعجب، والتعجب إنما يليق بمن لا يعلم السبب وذلك على الله محال، والمراد منه المنع والتعليق وذلك لأن تلاوة آيات الله عليهم حالا بعد حال مع كون الرسول فيهم الذي يزيل كل شبهة ويقرر كل حجة، كالمانع من وقوعهم في الكفر، فكان صدور الكفر عن الذين كانوا بحضرة الرسول أبعد من هذا الوجه، فقوله، (إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين) ثنييه على أن المقصد الأقصى لهؤلاء اليهود والمنافقين أن يردوا المسلمين عن الاسلام، ثم أرشد المسلمين الى أنه يجب أن لا يلتفتوا الى قولهم، بل الواجب أن يرجعوا عند كل شبهة يسمعونها من هؤلاء اليهود الى الرسول صلى الله عليه وسلم، حتى يكشف عنها ويزيل وجه الشبهة فيها

ثم قال ﴿ومن يعتصم بالله فقد هدى الى صراط مستقيم﴾ والمقصود: انه لما ذكر الوعيد أردفه بهذا الوعد، والمعنى: ومن يتمسك بدين الله، ويجوز أن يكون حثا لهم على الالتجاء اليه في دفع شرور الكفار، والاعتصام في اللغة الاستمسك بالشئ. وأصله من العصمة، والعصمة المنع في كلام العرب، والعاصم المانع، واعتصم فلان بالشئ إذا تمسك بالشئ في منع نفسه من الوقوع في آفة. ومنه قوله تعالى (ولقد راودته عن نفسه فاستعصم) قال قتادة: ذكر في الآية أمرين بمنعان عن الوقوع في الكفر: أحدهما: تلاوة كتاب الله. والثاني: كون الرسول فيهم. أما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد مضى الى رحمة الله، وأما الكتاب فباق على وجه الدهر

وأما قوله ﴿فقد هدى الى صراط مستقيم﴾ فقد احتج به أصحابنا على أن فعل العبد مخلوق لله تعالى، قالوا لأنه جعل اعتصامهم هداية من الله، فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه، أما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها: الأول: أن المراد بهذه الهداية الزيادة في اللطاف المرتبة على أداء الطاعات كما قال تعالى (يهدى به الله من اتبع رضوانه سبيل السلام) وهذا اختاره القفال رحمه الله. والثاني: أن التقدير من يعتصم بالله فنعيم ما فعل، فانه إنما هدى الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك، والثالث: أن من يعتصم بالله فقد هدى الى طريق الجنة. والرابع: قال صاحب الكشاف (فقد هدى) أى فقد حصل له الهدى لا محالة، كما تقول إذا جئت فلانا فقد أفلحت، كأن الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا، وذلك لأن المعتصم بالله متوقع للهدى كما أن قاصد الكريم متوقع للفلاح عنده.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴿١٠٢﴾  
وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ  
أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَةِ إِخْوَانَا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ  
النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾

قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَاصْبِرْتُمْ بِنِعْمَةِ إِخْوَانَا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾  
اعلم أنه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبساتهم في الآية الأولى أمر المؤمنين في هذه الآيات بمجامع الطاعات ومعاهد الخيرات ، فأمرهم أولا بتقوى الله وهو قوله (اتقوا الله) وثانيا بالاعتصام بحبل الله ، وهو قوله (واعتصموا بحبل الله) والثالث : بتذكر نعم الله وهو قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) والسبب في هذا الترتيب أن فعل الانسان لا بد وأن يكون معطلا ، اما بالرهبة واما بالرغبة ، والرهبة مقدمة على الرغبة ، لأن دفع الضرر مقدم على جلب النفع . فقوله (اتقوا الله حق تقاته) إشارة الى التخويف من عقاب الله تعالى ، ثم جعله سببا للأمر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ، ثم أردفه بالرغبة ، وهى قوله (واذكروا نعمة الله عليكم) فكانه قال : خوف عقاب الله يوجب ذلك ، وكثرة نعم الله عليكم توجب ذلك فلم تبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهى حاصلة في وجوب انقيادكم لأمر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله ، فظهر بما ذكرناه أن الأمور الثلاثة المذكورة في هذه الآية مرتبة على أحسن الوجوه . ولنرجع الى التفسير :

أما قوله تعالى ﴿اتقوا الله حق تقاته﴾ ففيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما يروى ، عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال : لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لأن حق تقاته أن يطاع فلا يعصى طريقة عين ، وأن يشكر فلا يكفر ، وأن يذكر فلا ينسى ، والعباد لا طاقة لهم بذلك ، فأنزل الله



تعالى بعد هذه (فاتقوا الله ما استطعتم) ونسخت هذه الآية أولها ولم ينسخ آخرها وهو قوله (ولا تموتن الا وأنتم مسلمون) وزعم جمهور المحققين أن القول بهذا النسخ باطل، واحتجوا عليه من وجوه: الأول: ما روى عن معاذ، أنه عليه السلام قال له «هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال الله ورسوله أعلم، قال: هو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا» وهذا مما لا يجوز أن ينسخ. الثاني: أن معنى قوله (اتقوا الله حق تقاته) أى كما يحق أن يتق، وذلك بأن يحتجب جميع معاصيه، ومثل هذا لا يجوز أن ينسخ لأنه اباحة لبعض المعاصي، وإذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم) واحداً لأن من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز أن يكون المراد بقوله (حق تقاته) ما لا يستطيع من التقوى، لأن الله سبحانه أخبر أنه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة، ونظير هذه الآية قوله (وجاهدوا في الله حق جهاده)

فان قيل: ليس أنه تعالى قال (وما قدرُوا الله حق قدره)

قلنا سنبين في تفسير هذه الآية أنها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها في صفة الكفار لافى صفة المسلمين: أما الذين قالوا: ان المراد هو أن يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قاذح فيه، لأن التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله: أن يشكر فلا يكفر، لأن ذلك واجب عليه عند خضوعه لله بالبال، فاما عند السهو فلا يجب، وكذلك قوله: أن يذكر فلا ينسى، فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما لا يطاق، فلا وجه لما ظنوه أنه منسوخ

قال المصنف رضى الله تعالى عنه: أقول: للأولين أن يقرروا قولهم من وجهين: الأول: أن كنه الالهية غير معلوم للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق، وإذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به. الثاني: أنهم أمروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا، فنسخ المغلظ وبقي المخفف، وقيل ان هذا باطل: لأن الواجب عليه أن يتق ما أمكن والنسخ إنما يدخل في الواجبات لافى النفي، لأنه يوجب رفع الحجر عما يقتضى أن يكون الانسان مجبورا عنه وإنه غير جائز.

(المسألة الثانية) قوله تعالى (حق تقاته) أى كما يجب أن يتق يدل عليه قوله تعالى (حق اليقين) ويقال: هو الرجل حقا، ومنه قوله عليه السلام «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب» وعن علي رضى الله عنه أنه قال: أنا على لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت، كما أن الهدى اسم الفعل من قولك اهتديت.

أما قوله تعالى ﴿ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾ فلفظ النهى واقع على الموت ، لكن المقصود الأمر بالاقامة على الاسلام ، وذلك لأنه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى إذا أتاهم الموت أتاهم وهم على الاسلام ، صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في إمكانهم ، ومضى الكلام في هذا عند قوله (إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون)

ثم قال تعالى ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا﴾

واعلم أنه تعالى لما أمرهم بالاقتفاء عن المحظورات أمرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالأصل لجميع الخيرات والطاعات، وهو الاعتصام بحبل الله .

واعلم أن كل من يمشى على طريق دقيق يخاف أن تزلق رجله ، فإذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانب ذلك الطريق أمن من الخوف ، ولا شك أن طريق الحق طريق دقيق ، وقد انزل رجل الكثير من الخلق عنه ، فمن اعتصم بدلائل الله وبياناته فإنه يأمن من ذلك الخوف، فكان المراد من الحبل ههنا كل شيء يمكن التوصل به إلى الحق في طريق الدين ، وهو أنواع كثيرة ، فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الأشياء . فقال ابن عباس رضى الله عنهما: المراد بالحبل ههنا العهد المذكور في قوله (وأوفوا بعهدى أوف بعهديكم) وقال (لأبجل من الله وحبل من الناس) أى بعهدي، وإنما سمي العهد جبلا ، لأنه يزيل عنه الخوف من الذهاب إلى أى موضع شاء ، وكان للحبل الذى من تمسك به زال عنه الخوف . وقيل : انه القرآن ، روى عن علي رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «أما انها ستكون فتنة» قيل : فما المخرج منها ؟ قال «كتاب الله فيه نبأ من قبلكم وخبر من بعدهم وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين» وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «هذا القرآن حبل الله» وروى عن أبي سعيد الخدرى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله تعالى حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي» وقيل : انه دين الله ، وقيل : هو طاعة الله ، وقيل : هو خلاص التوبة ، وقيل : الجماعة ، لأنه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله (ولا تفرقوا) وهذه الأقوال كلها متقاربة، والتحقيق ما ذكرنا أنه لما كان النازل في البئر يعتصم بحبل تحرزاً من السقوط فيها، وكان كتاب الله وعهده ودينه وطاعته وموافقه لجماعة المؤمنين حرزاً لصاحبه من السقوط في قعر جهنم ، جعل ذلك جبلا لله وأمرُوا بالاعتصام به ثم قال تعالى ﴿ولا تفرقوا﴾ وفيه مسألتان :

(المسألة الأولى) في التأويل وجوه : الأول : أنه نهى عن الاختلاف في الدين وذلك لأن

الحق لا يكون إلا واحداً ، وماعداه يكون جهلا وضلالا ، فلما كان كذلك وجب أن يكون النهى عن

الاختلاف في الدين» واليه الإشارة بقوله تعالى (فإذا بعد الحق الاضلال) والثاني : أنه نهى عن المعادة والمحاصمة ، فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهام الله عنها . الثالث : أنه نهى عما يوجب الفرقة ويزيل الألفة والمحبة .

واعلم أنه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحد والباقي في النار فقيل : ومن هم يا رسول الله؟ قال الجماعة » وروى «السواد الأعظم» وروى «مأنا عليه وأصحابي» والوجه المعقول فيه : أن النهي عن الاختلاف والأمر بالاتفاق يدل على أن الحق لا يكون الا واحداً ، وإذا كان كذلك كان الناجي واحداً .

(المسألة الثانية) استدلت نفاة القياس بهذه الآية ، فقالوا : الأحكام الشرعية اما أن يقال : انه سبحانه نصب عليها دلائل يقينية أو نصب عليها دلائل ظنية ، فان كان الأول امتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن ، لأن الدليل الظني لا يكتفى به في الموضوع اليقيني ، وان كان الثاني كان الأمر بالرجوع الى تلك الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع . فكان ينبغي أن لا يكون التفرق والتنازع منها عنه ، لكنه منهي عنه لقوله تعالى (ولا تفرقوا) وقوله (ولا تنازعوا) ولقائل أن يقول : الدلائل الدالة على العمل بالقياس تكون مخصصة لعموم قوله (ولا تفرقوا) ولعموم قوله (ولا تنازعوا) والله أعلم

ثم قال تعالى «واذكروا نعمة الله عليكم» واعلم أن نعم الله على الخلق اما دنيوية واما أخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية ، أما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى (اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا) وفيه مسائل :

(المسألة الأولى) قيل ان ذلك اليهودى لما ألقى الفتنة بين الأوس والخزرج وهم كل واحد منهما بمحاربة صاحبه ، فخرج الرسول صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الأوس والخزرج أخوين لأب وأم ، فوقعت بينهما العداوة ، وتناولت الحروب مائة وعشرين سنة الى أن أطفأ الله ذلك بالاسلام ، فالآية اشارة اليهم وإلى أحوالهم ، فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا وينقض بعضهم بعضا ، فلما أكرمهم الله تعالى بالاسلام صاروا إخوانا متراحين متناحيين وصاروا اخوة في الله ونظير هذه الآية قوله (لو أنفقت مافي الارض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم)

واعلم أن كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ، ومن كان وجهه الى خدمة الله تعالى لم يكن معاديا لأحد ، والسبب فيه أنه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل أسيرا في قبضة القضاء

والقدر فلا يعادى أحداً ، ولهذا قيل : ان العارف اذا أمر أمر برفق ويكون ناصحاً لا يعنف ويعبر  
فهو مستبصر بسر الله في القدر

﴿المسألة الثانية﴾ قال الزجاج: أصل الأخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالأخ مقصده مقصد أخيه ، والصديق مأخوذ من أن يصدق كل واحد من الصديقين صاحبه ما في قلبه ، ولا يخفى عنه شيئاً وقال أبو حاتم ، قال أهل البصرة: الأخوة في النسب ، والأخوان في الصداقة . قال وهذا غلط ، قال الله تعالى (إنما المؤمنو إخوة ) ولم يعن النسب وقال (أو ييوت اخوانكم) وهذا في النسب

﴿المسألة الثانية﴾ قوله (فأصبحتم بنعمته إخوانا) يدل على أن المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام إنما حصلت من الله؛ لأنه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت تلك الداعية نعمة من الله مستلزمة لحصول الفعل . وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الأفعال ، قال الكعبي إن ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعرفة والالطاف .

قلنا: كل هذا كان حاصلًا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات ، فاختصاص أحد الزمانين بحصول الألفة والمحبة لا بد أن يكون لأمر زائد على ما ذكرتم .

ثم قال تعالى ﴿وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾  
واعلم أنه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الآخروية، وهي ما ذكره في آخر هذه الآية، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ المعنى أنكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لأن جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار، فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالإشراف منهم على النار والمصير منهم إلى حفرتها ، فبين تعالى أنه أنقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها .

قالت المعتزلة : ومعنى ذلك أنه تعالى لطف بهم بالرسول عليه السلام وسائر ألطافه حتى آمنوا وقال أصحابنا: جميع الألطاف مشترك فيه بين المؤمن والكافر، فلو كان فاعل الإيمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي أنقذ نفسه من النار ، والله تعالى حكم بأنه هو الذي أنقذهم من النار، فدل هذا على أن خالق أفعال العباد هو الله سبحانه وتعالى .

﴿المسألة الثانية﴾ شفا الشيء : حرقه مقصور ، مثل شفا البئر ، والجمع الاشفاء ، ومنه يقال : أشفى على الشيء إذا أشرف عليه ، كأنه بلغ شفاءه، أى حده وحرقه . وقوله (فأنقذكم منها) قال الأزهرى : يقال نقذته وأنقذته ، واستنقذته ، أى خلصته ونجّيته .

وفي قوله ﴿فأنقذكم منها﴾ سؤال، وهو أنه تعالى إنما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم

وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ «١٠٤» وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ «١٠٥» يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ «١٠٦» وَأَمَّا الَّذِينَ ابْيَضَّتْ وُجُوهُهُمْ فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ

كانوا على شفا الحفرة ، وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها ؟

وأجابوا عنه من وجوه : الأول : الضمير عائد إلى الحفرة ولما أقدم من الحفرة ، فقد أقدم من شفا الحفرة لأن شفاها منها . والثاني : أنها راجعة إلى النار لأن القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة ، وهذا قول الزجاج . الثالث : أن شفا الحفرة ، وشفتها طرفها ، فجاز أن يخبر عنه بالتذكير والتأنيث .

(المسألة الثالثة) أنهم لوماتوا على الكفر لوقوع النار، فثلث حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها ، وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة، فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم لوقوع في الحفرة إلا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ، ثم قال (كذلك بين الله الكاف في موضع نصب ، أى مثل البيان المذكور بين الله لكم سائر الآيات ، لكي تهتدوا بها . قال الجبائي : الآية تدل على أنه تعالى يريد منهم الاهتداء ، أجاب الواحدى عنه في البسيط فقال : بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية .

وأقول : هذا الجواب ضعيف ، لأن على هذا التقدير يلزم أن يريد الله منهم ذلك الرجاء ، ومن المعلوم أن على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء ، فالجواب الصحيح أن يقال : كلمة «لعل» للترجى . والمعنى أنا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله أعلم

قوله تعالى «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ «١٠٧» تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا  
لِّلْعَالَمِينَ «١٠٨» وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ  
الْأُمُورُ «١٠٩»

عظيم يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتكم بعد إيمانكم فذوقوا  
العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون تلك آيات  
الله تلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين والله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله  
ترجع الأمور

واعلم أنه تعالى في الآيات المتقدمة عاب أهل الكتاب على شيئين. أحدهما: أنه عابهم على  
الكفر فقال (يا أهل الكتاب لم تكفرون) ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في إلقاء الغير في الكفر  
فقال (يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله) فلما انتقل منه إلى مخاطبة المؤمنين أمرهم أولا  
بالتقوى والايمان فقال (اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا)  
ثم أمرهم بالسعي في إلقاء الغير في الايمان والطاعة فقال (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير) وهذا  
هو الترتيب الحسن الموافق للعقل. وفي الآية مسألتان

«المسألة الأولى» في قوله (منكم) قولان: أحدهما: أن «من» ههنا ليست للتبعض لدليلين.  
الأول: أن الله تعالى أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الأمة في قوله (كنتم خير  
أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) والثاني: هو أنه لا مكلف إلا ويجب  
عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إما بيده أو بلسانه أو بقلبه، ويجب على كل أحد دفع  
الضرر عن النفس، إذا ثبت هذا فنقول: معنى هذه الآية كونوا أمة دعاة إلى الخير آمرين بالمعروف  
ناهين عن المنكر «وأما كلمة «من» فهي هنا للتبيين، لا للتبعض كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس  
من الأوثان) ويقال أيضا: فلان من أولاده جند، وللأمير من غلبانه عسكر، يريد بذلك جميع أولاده  
وغلبانه لا بعضهم، كذا ههنا، ثم قالوا ان ذلك وان كان واجبا على الكل، الا انه متى قام به قوم سقط  
التكليف عن الباقيين، ونظيره قوله تعالى (انفروا خفافا وثقالا) وقوله (الا تنفروا يعذبكم عذابا  
أليما) فالأمر عام، ثم إذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقيين

﴿والقول الثاني﴾ ان «من» ههنا للتبعض ، والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضا على قولين : أحدهما : أن فائدة كلمة «من» هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، مثل النساء والمرضى والعاجزين . والثاني : أن هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الأول : أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء : الدعوة إلى الخير ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر ، ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف والمنكر ، فإن الجاهل ربما دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف ، وربما عرف الحكم في مذهبه ، وجهله في مذهب صاحبه فهناه عن غير منكر ، وقد يغفل في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة ، وينكر على من لا يزيد به انكاره إلا تماديا ، فثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء ، ولا شك أنهم بعض الأمة ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين) . والثاني : أنا أجمعنا على أن ذلك واجب على سبيل الكفاية ، بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقي ، وإذا كان كذلك كان المعنى : ليقم بذلك بعضكم ، فكان في الحقيقة هذا إيجابا على البعض لا على الكل والله أعلم .

﴿وفيه قول رابع﴾ وهو قول الضحاك : ان المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنهم كانوا يتعلمون من الرسول عليه السلام ويعلمون الناس ، والتأويل على هذا الوجه : كونوا أمة مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين .

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء : أولها الدعوة إلى الخير ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن المنكر ، لأجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول : أما الدعوة إلى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات ، وإنما قلنا ان الدعوة إلى الخير تشتمل على ما ذكرنا لقوله تعالى (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة) وقوله تعالى (قل هذه سبيلي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي)

إذا عرفت هذا فنقول : الدعوة إلى الخير جنس تحت نوعان : أحدهما : الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف . والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر ، فذكر الجنس أولا ثم أتبعه بنوعيه مبالغة في البيان ، وأما شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فذكره في كتب الكلام .

ثم قال تعالى ﴿وأولئك هم المفلحون﴾ وقد سبق تفسيره . وفيه مسائل  
﴿المسألة الأولى﴾ منهم من تمسك بهذه الآية في أن الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى



عن المنكر ، قال لأن هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من المفلحين ، والفاسق ليس من المفلحين ، فوجب أن يكون الأمر بالمعروف ليس بفاسق ، وأجيب عنه بأن هذا ورد على سبيل الغالب فإن الظاهر أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه إلا بعد إصلاح أحوال نفسه ، لأن العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ، ثم إنهم أكدوا هذا بقوله تعالى (أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) وبقوله (لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون) ولأنه ، لو جاز ذلك لجاز لمن يزني امرأة أن يأمرها بالمعروف في أنها لم كشفت وجهها؟ ومعلوم أن ذلك في غاية القبح ، والعلماء قالوا : الفاسق له أن يأمر بالمعروف لأنه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك المنكر ، فبأن ترك أحد الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الآخر ، وعن السلف : مروا بالخير وإن لم تفعلوا ، وعن الحسن أنه سمع مطرف ابن عبد الله يقول : لا أقول ما لا أفعل ، فقال : وأينا يفعل ما يقول ؟ ود الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن منكر

(المسألة الثانية) عن النبي صلى الله عليه وسلم «من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله في أرضه وخليفة رسوله وخليفة كتابه» وعن علي رضي الله عنه : أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقال أيضا : من لم يعرف بقلبه معروفا ولم ينكر منكرا نكس وجعل أعلاه أسفله ، ورى الحسن عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال : يأبى الناس أنتمروا بالمعروف وانتهاوا عن المنكر تعيشوا بخير ، وعن الثوري : إذا كان الرجل محببا في جيرانه محمودا عند إخوانه فاعلم أنه مداهن

(المسألة الثالثة) قال الله سبحانه وتعالى (وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله) قدم الإصلاح على القتال ، وهذا يقتضي أن يبدأ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأرق فالأرق ، متوقفا إلى الأغظ فالأغظ ، وكذا قوله تعالى (واهمزوهن في المضاجع واضربوهن) يدل على ما ذكرناه . ثم إذا لم يتم الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد ، فإن عجز باللسان ، فإن عجز فبالقلب ، وأحوال الناس مختلفة في هذا الباب .

ثم قال تعالى «ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات»

وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في النظم وجهان : الأول : أنه تعالى ذكر في الآيات المقدمة أنه بين في

التوراة والانجيل ما يدل على صحة دين الاسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم ذكر أن أهل الكتاب حسدوا محمداً صلى الله عليه وسلم واحتالوا في القاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ، ثم انه تعالى أمر المؤمنين بالايمان بالله والدعوة إلى الله ، ثم ختم ذلك بأن حذر المؤمنين من مثل فعل أهل الكتاب ، وهو القاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة الرافعة لدلالة هذه النصوص ، فقال : (ولا تكونوا) أيها المؤمنون عند سماع هذه البيئات (كالذين تفرقوا واختلفوا) من أهل الكتاب (من بعد ما جاءهم) في التوراة والانجيل تلك النصوص الظاهرة ، فعلى هذا الوجه تكون الآية من تمة جملة الآيات المتقدمة . والثاني : وهو أنه تعالى لما أمر بالآمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وذلك مما لا يتم إلا إذا كان الأمر بالمعروف قادراً على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغالبين ، ولا تحصل هذه القدرة إلا إذا حصلت الألفة والمحبة بين أهل الحق والدين ، لا جرم حذرهم تعالى من الفرقة والاختلاف ، لكي لا يصير ذلك سبباً لعجزهم عن القيام بهذا التكليف ، وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية من تمة الآية السابقة فقط

**﴿المسألة الثانية﴾** قوله (تفرقوا واختلفوا) فيه وجوه : الأول : تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد ، كما أن إبليس ترك نص الله تعالى بسبب حسده لأدم . الثاني : تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الأنبياء بعضاً دون بعض ، فصاروا بذلك إلى العداوة والفرقة . الثالث : صاروا مثل مبتدعة هذه الأمة ، مثل المشبهة والقدرية والحشوية

**﴿المسألة الثالثة﴾** قال بعضهم (تفرقوا واختلفوا) معناهما واحد وذكرهما للتأكيد ، وقيل : بل معناهما مختلف ، ثم اختلفوا فقيل : تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين ، وقيل : تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة من تلك النصوص ، ثم اختلفوا بأن حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه . والثالث : تفرقوا بأبدانهم بأن صار كل واحد من أولئك الأجبار رئيساً في بلد ، ثم اختلفوا بأن صار كل واحد منهم يدعي أنه على الحق وأن صاحبه على الباطل . وأقول : انك إذا أنصفت علمت أن أكثر علماء هذا الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة ففسأل الله العفو والرحمة

**﴿المسألة الرابعة﴾** إنما قال (من بعد ما جاءهم البيئات) ولم يقل (جاءتهم) لجواز حذف علامة التأكيد من الفعل إذا كان فعل المؤنث متقدماً

ثم قال تعالى (وأولئك لهم عذاب عظيم) يعنى الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم ، فكان ذلك زجراً للمؤمنين عن التفرق .

ثم قال تعالى (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) اعلم أنه تعالى لما أمر اليهود ببعض الأشياء

ونهاهم عن بعض ، ثم أمر المسلمين بالبعض ونهاهم عن البعض أتبع ذلك بذكر أحوال الآخرة ، تأكيذاً للأمر ، وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في نصب (يوم) وجهان : الأول : أنه نصب على الظرف ، والتقدير : ولهم عذاب عظيم في هذا اليوم . وعلى هذا التقدير ففيه فائدتان : إحداهما : أن ذلك العذاب في هذا اليوم ، والآخرى أن من حكم هذا اليوم أن تبيض فيه وجوه وتسود وجوه . والثاني : أنه منصوب باضمار «اذكر»

﴿المسألة الثانية﴾ هذه الآية لها نظائر ، منها قوله تعالى (ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة) ومنها قوله (ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة) ومنها قوله (وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قتر) ومنها قوله (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة) ومنها قوله (تعرف في وجوههم نضرة النعيم) ومنها قوله (يعرف المجرمون بسيماهم)

إذا عرفت هذا فنقول : في هذا البياض والسواد والغبرة والقتر والنضرة للمفسرين قولان : أحدهما : أن البياض مجاز عن الفرح والسرور ، والسواد عن الغم ، وهذا مجاز مستعمل ، قال تعالى (وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم) ويقال : فلان عندي يد بضاء ، أي جليلة سارة ، ولما سلم الحسن بن علي رضي الله عنه الأمر لمعاوية قال له بعضهم : يامسود وجوه المؤمنين ، ولبعضهم في الشيب :

يا بياض القرون سودت وجهي      عند يبيض الوجوه سود القرون  
فلمرئى لأخفينك جهدي      عن عياني وعن عيان العيون  
بسواد فيه بياض لوجهي      وسواد لوجهك الملعون

وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه : ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل ، وعند انتهته بالسرور يقولون : الحمد لله الذي ببيض وجهك ، ويقال لمن وصل إليه مكروه : اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته ، فعلى هذا : معنى الآية أن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فإن كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله ، وعلى ضد ذلك إذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة أسود وجهه ، بمعنى شدة الحزن والغم ، وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني ﴿والقول الثاني﴾ أن هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين ، وذلك لأن اللفظ حقيقة فيهما ، ولأدليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير إليه قلت : ولا يبي مسلم أن

يقول : الدليل دل على ماقلناه ، وذلك لانه تعالى قال (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قفرة) فجعل الغبرة والقفرة في مقابلة الضحك والاستبشار ، فلو لم يكن المراد بالغبرة والقفرة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلا له ، فعلينا أن المراد من هذه الغبرة والقفرة النغم والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول : الحكمة في ذلك أن أهل الموقف اذا رأوا البياض في وجه انسان عرفوا أنه من أهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل له الفرح بذلك من وجهين : أحدهما : أن السعيد يفرح بأن يعلم قومه أنه من أهل السعادة ، قال تعالى مخبرا عنهم (يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين) اثنائي : أنهم إذا عرفوا ذلك خصوه بمزيد التعظيم فثبت أن ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره في الآخرة ، وبهذا الطريق يكون ظهور السواد في وجه الكفار سببا لمزيد غمهم في الآخرة ، فهذا وجه الحكمة في الآخرة ، وأما في الدنيا ، فالمكلف حين يكون في الدنيا إذا عرف حصول هذه الحالة في الآخرة صار ذلك مرغبا له في الطاعات وترك المحرمات ، لكي يكون في الآخرة من قبيل من يبيض وجهه ، لا من قبيل من يسود وجهه ، فهذا تقرير هذين القولين.

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المكلف اما مؤمن واما كافر ، وانه ليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب اليه المعتزلة ، فقالوا انه تعالى قسم أهل القيامة الى قسمين ، منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون ، ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ، ولم يذكر الثالث ، فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى ، قالوا : وهذا أيضا متأكد بقوله تعالى (وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قفرة أولئك هم الكفرة الفجرة)

أجاب القاضى عنه ، بان عدم ذكر القسم الثالث لا يدل على عدمه ، يبين ذلك أنه تعالى إنما قال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم ، وأيضا المذكور في الآية المؤمنون والذين كفروا بعد الايمان ، ولا شبهة أن الكافر الاصلى من أهل النار مع أنه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق .

واعلم أن وجه الاستدلال بالآية هو أنا نقول : الآيات المتقدمة ما كانت إلا في الترغيب في الايمان بالتوحيد والنوبة ، وفي الزجر عن الكفر بهما ثم أنه تعالى أتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضى أن يكون ايضاض الوجه نصيبا لمن آمن بالتوحيد والنوبة ، واسوداد الوجه يكون نصيبا لمن أنكر ذلك ، ثم دل ما بعد هذه الآية على أن صاحب البياض من أهل الجنة ، وصاحب السواد من أهل النار ، فحينئذ يلزم نفي المنزلة بين المنزلتين ، وأما قوله يشكل هذا بالكافر الاصلى ، لجوابنا عنه

من وجهين : الأول : أن نقول : لم لا يجوز أن يكون المراد منه أن كل أحد أسلم وقت استخراج الذرية من صلب آدم ؟ وإذا كان كذلك كان الكل داخلا فيه . والثاني : وهو أنه تعالى قال في آخر الآية (فقدوا العذاب بما كنتم تكفرون) فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث أنه كفر لا الكفر من حيث أنه بعد الايمان ، وإذا وقع التعليـل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الايمان أو كان كافرا أصليا والله أعلم .

ثم قال «فأما الذين اسودت وجوههم أ كفرتم بعد إيمانكم» في الآية سؤالات :

«السؤال الأول» أنه تعالى ذكر القسمين أولا فقال (يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) فقدم البياض على السواد في اللفظ ، ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان حق الترتيب أن يقدم حكم البياض .

والجواب عنه من وجوه : أحدها : أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب ، وثانيها : أن المقصود من الخلق إيصال الرحمة لا إيصال العذاب ، قال عليه الصلاة والسلام ما كيا عن رب العزة سبحانه «خلقتم ليرجوا على لا يرجع عليهم» وإذا كان كذلك فهو تعالى ابتداء بذكر أهل الثواب وهم أهل البياض ، لأن تقديم الأشرف على الأخس في الذكر أحسن ، ثم ختم بذكرهم أيضا تنبيها على أن إرادة الرحمة أكثر من إرادة الغضب ، كما قال «سبقت رحمتي غضبي» . وثالثها : أن الفصحاء والشعراء قالوا يجب أن يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر ، ولا شك أن ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك ، فلا جرم وقع الابتداء بذكر أهل الثواب والاختتام بذكرهم «السؤال الثاني» أين جواب «أما» ؟

والجواب : هو محذوف ، والتقدير : فيقال لهم : أ كفرتم بعد إيمانكم ، وأما حسن الحذف لدلالة الكلام عليه ، ومثله في التنزيل كثير قال تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال (واذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا) وقال (ولو ترى إذا المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا)

«السؤال الثالث» من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد إيمانهم ؟

والجواب : للمفسرين فيه أقوال : أحدها : قال أبي بن كعب : الكل آمنوا حال ما استخرجهم من صلب آدم عليه السلام . فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الايمان ، ورواه الواحدى في البسيط بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم . وثانيها : أن المراد : أ كفرتم بعد ما ظهر لكم ما يوجب الايمان . وهو الدلائل التي نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة ، والدليل على صحة هذا

التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية (يا أهل الكتاب لم تكفروا بآيات الله وأنتم تشهدون) فذهبهم على الكفر بعد وضوح الآيات، وقال للمؤمنين (ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا «أكفرتم بعد إيمانكم» فكان ذلك محمولا على ما ذكرناه حتى تصير هذه الآية مقررة لما قبلها، وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة في حق كل الكفار، وأما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه : الأول :، قال عكرمة والأصم والزجاج : المراد أهل الكتاب، فانهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به ، فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به . الثاني : قال قتادة : المراد الذين كفروا بعد الإيمان بسبب الارتداد . الثالث : قال الحسن : الذين كفروا بعد الإيمان بالنفاق . الرابع : قيل هم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة . الخامس : قيل هم الخوارج ، فانه عليه الصلاة والسلام قال فيهم «انهم يرمقون من الدين كما يرمق السهم من الرمية» وهذان الوجهان الأخيران في غاية البعد لانهما لا يليقان بما قبل هذه الآية، ولانه تخصيص لغير دليل . ولان الخروج على الامام لا يوجب الكفر البتة .

(السؤال الرابع) ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله (أكفرتم)؟

الجواب : هذا استفهام بمعنى الانكار ، وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو قوله (قل يا أهل الكتاب لم تكفروا بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله)

ثم قال تعالى (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون)

وفيه فوائد : الأولى : أنه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد إيمانه . فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد إيمانه ولمن كان كافرا أصليا . الثانية : قال القاضي قوله (أكفرتم بعد إيمانكم) يدل على أن الكفر منه لامن الله ، وكذا قوله (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) الثالثة : قالت المرحمة : الآية تدل على أن كل نوع من أنواع العذاب وقع معللا بالكفر ، وهذا ينفى حصول العذاب لغير الكافر .

ثم قال تعالى (وأما الذين أبيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون) وفيه سؤالات

(السؤال الأول) ما المراد برحمة الله؟

الجواب : قال ابن عباس : المراد الجنة ، وقال المحققون من أصحابنا : هذا إشارة إلى أن العبد وإن كثرت طاعته فانه لا يدخل الجنة الا برحمة الله ، وكيف لا نقول ذلك والعبد مادامت داعيته الى الفعل وإلى الترك على السوية يتمتع منه الفعل ؟ فاذن ما لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع



أن يحصل منه الطاعة ، وذلك الرجحان لا يكون الا بخلق الله تعالى ، فاذن صدور تلك الطاعة من العبد نعمة من الله في حق العبد فكيف يصير ذلك موجبا على الله شيئا ، ثبت أن دخول الجنة لا يكون الا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا

﴿السؤال الثاني﴾ كيف موقع قوله (هم فيها خالدون) بعد قوله (ففي رحمة الله) الجواب : كأنه قيل : كيف يكونون فيها ؟ فقيل هم فيها خالدون لا يقطعون عنها ولا يموتون ﴿السؤال الثالث﴾ الكفار مخلدون في النار كما أن المؤمنين مخلدون في الجنة ، ثم انه تعالى لم ينص على خلود أهل النار في هذه الآية مع أنه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة ؟ والجواب : كل ذلك إشعارات بان جانب الرحمة أغلب ، وذلك لانه ابتدأ في الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ، ولما ذكر العذاب ماضاه الى نفسه . بل قال (فذوقوا العذاب) مع أنه ذكر الرحمة مضافة الى نفسه حيث قال (ففي رحمة الله) ولما ذكر العذاب مانص على الخلود مع أنه نص على الخلود في جانب الثواب ، ولما ذكر العذاب علله بفعلهم فقال (فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال (ففي رحمة الله) ثم قال في آخر الآية (وما الله يريد ظلماً للعالمين) وهذا جار مجرى الاعتذار عن الوعيد بالعقاب . وكل ذلك مما يشعر بأن جانب الرحمة مغلب . يا أرحم الراحمين لا تحرمنا من برد رحمتك ومن كرامة غفرانك وإحسانك .

ثم قال تعالى ﴿تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق﴾ فقوله (تلك) فيه وجهان : الأول : المراد أن هذه الآيات التي ذكرناها هي دلائل الله ، وانما جاز اقامة «تلك» مقام «هذه» لان هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر ، فصار كأنها بعدت فقبل فيها (تلك) والثاني : ان الله تعالى وعده أن ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين ، فلما أنزل هذه الآيات قال : تلك الآيات الموعودة هي التي تتلوها عليك بالحق ، وتتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله (ذلك الكتاب) وقوله (بالحق) فيه وجهان : الأول : أي ملتبسة بالحق والعدل من اجزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه . الثاني : بالحق ، أي بالمعنى الحق ، لأن معنى التلوحق ثم قال تعالى ﴿وما الله يريد ظلماً للعالمين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ إنما حسن ذكر الظلم هنا لأنه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه وتعالى أكرم الأكرمين ، فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك وقال انهم ما وقعوا فيه إلا بسبب أفعالهم المنكرة ، فان مصالح العالم لا تستقيم إلا بهديد المذنبين ، وإذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب ، فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل ، على أن جانب الرحمة غالب ، ونظيره قوله



تعالى في سورة «عم» بعد أن ذكر وعيد الكفار (انهم كانوا لا يرجون حساباً وكذبوا بآياتنا كذاباً) أى هذا الوعيد الشديد إنما حصل بسبب هذه الأفعال المنكرة .

﴿المسألة الثانية﴾ قال الجبائي : هذه الآية تدل على أنه سبحانه لا يريد شيئاً من القبائح لا من أفعاله ولا من أفعال عباده ، ولا يفعل شيئاً من ذلك . ويانه : وهو أن الظلم إما أن يفرض صدوره من الله تعالى ، أو من العبد ، وبتقدير صدوره من العبد ، فاما أن يظلم العبد نفسه وذلك بسبب إقدامه على المعاصي أو يظلم غيره ، فاقسام الظلم هي هذه الثلاثة ، وقوله تعالى (وما الله يريد ظلاماً للعالمين) نكرة في سياق النفي ، فوجب أن لا يريد شيئاً مما يكون ظلاماً ، سواء كان ذلك صادراً عنه أو صادراً عن غيره ، فثبت أن هذه الآية تدل على أنه لا يريد شيئاً من هذه الأقسام الثلاثة ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون فاعلاً لشيء من هذه الأقسام ، ويلزم منه أن لا يكون فاعلاً للظلم أصلاً ويلزم أن لا يكون فاعلاً لأعمال العباد ، لأن من جملة أعمالهم ظلمهم لأنفسهم وظلم بعضهم بعضاً ، وإنما قلنا : ان الآية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم ألبتة لأنها دلت على أنه غير مرید لشيء منها ، ولو كان فاعلاً لشيء من أقسام الظلم لكان مريداً لها ، وقد بطل ذلك . قالوا : فثبت بهذه الآية أنه تعالى غير فاعل للظلم ، وغير فاعل لأعمال العباد ، وغير مرید للقبائح من أفعال العباد ، ثم قالوا : انه تعالى تمدح بأنه لا يريد ذلك ، والتمدح إنما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء ، وصح منه كونه مريداً له ، فدلّت هذه الآية على كونه تعالى قادراً على الظلم ، وعند هذا تبجحوا ، وقالوا : هذه الآية الواحدة وافية بتقرير جميع أصول المعتزلة في مسائل العدل . ثم قالوا : ولما ذكر تعالى أنه لا يريد الظلم ، ولا يفعل الظلم قال بعده (ولله مافى السموات وما فى الأرض وإلى الله ترجع الأمور) وإنما ذكر هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين : الأول : أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بأن فاعل القبيح إنما يفعل القبيح إما للجهل ، أو للعجز ، أو الحاجة : وكل ذلك على الله محال ، لأنه مالك لكل مافى السموات وما فى الأرض ، وهذه المسالكية تنافى الجهل والعجز والحاجة ، وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات فى حقه تعالى امتنع كونه فاعلاً للقبيح . والثاني : أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل أن يقول : إنا نشاهد وجود الظلم فى العالم ، فإذا لم يكن وقوعه بارادته كان على خلاف إرادته ، فيلزم كونه ضعيفاً عاجزاً مغلوباً وذلك محال .

فأجاب الله تعالى عنه بقوله ﴿ولله مافى السموات وما فى الأرض﴾ أى أنه تعالى قادر على أن يمنع الظلمة من الظلم على سبيل الإلجاء والقهر ، ولما كان قادراً على ذلك خرج عن كونه عاجزاً ضعيفاً لا أنه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختياراً وطوعاً ليصيروا بسبب ذلك مستحقين للثواب

فلو قهرهم على ترك المعصية لبطلت هذه الفائدة ، فهذا تلخيص كلام المعتزلة في هذه الآية ، وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا : المراد من قوله (وما الله يريد ظلاماً للعالمين) إما أن يكون هو لا يريد أن يظلمهم أو أنه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضاً ، فإن كان الأول فهذا لا يستقيم على قولكم ، لأن مذهبكم أنه تعالى لو عذب البرىء عن الذنب بأشد العذاب لم يكن ظالماً ، بل كان عادلاً لأن الظلم تصرف في ملك الغير ، وهو تعالى إنما يتصرف في ملك نفسه ، فاستحال كونه ظالماً ، وإذا كان كذلك لم يمكن حمل الآية على أنه لا يريد أن يظلم الخلق ، وأما إن حملتم الآية على أنه لا يريد أن يظلم بعض العباد بعضاً ، فهذا أيضاً لا يتم على قولكم ، لأن كل ذلك إرادة الله وتكوينه على قولكم . فثبت أن على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح .

والجواب : لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى لا يريد أن يظلم أحداً من عباده ؟

قوله : الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به

قلنا : الكلام عليه من وجهين : الأول : أنه تعالى تمدح بقوله (لا تأخذ به سنة ولا نوم) وبقوله (وهو يطعم ولا يطعم) ولا يلزم من ذلك صحة النوم والأكل عليه فكذا ههنا . الثاني : أنه تعالى إن عذب من لم يكن مستحقاً للعذاب فهو وإن لم يكن ظالماً في نفسه لكنه في صورة الظلم ، وقد يطلق اسم أحد المتشابهين على الآخر ، كقوله (وجزاء سيئة سيئة مثلاً) ونظائره كثيرة في القرآن ، هذا تمام الكلام في هذه المناظرة .

(المسألة الثالثة) احتج أصحابنا بقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) على كونه خالفاً لأعمال العباد ، فقالوا لا شك أن أفعال العباد من جملة مافى السموات ومافى الأرض ، فوجب كونها له بقوله (ولله مافى السموات ومافى الأرض) وإنما يصح قولنا : إنها له لو كانت مخلوقة له فدلّت هذه الآية على أنه خالق لأفعال العباد .

أجاب الجبائي عنه بأن قوله (لله) إضافة ملك لا إضافة فعل ، ألا ترى أنه يقال : هذا البناء لفلان فيريدون أنه مملوكه لأنه مفعوله ، وأيضاً المقصود من الآية تعظيم الله نفسه ومدحه لألوهية نفسه ، ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب إلى نفسه الفواحش والقبايح ، وأيضاً فقوله (مافى السموات ومافى الأرض) إنما يتناول ما كان مظهروفاً في السموات والأرض وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التي هي أعراض .

أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الإضافة إضافة الفعل ، بدليل أن المقادير على القبيح والحسن لا يرجع الحسن على القبيح إلا إذا حصل في قلبه ما يدعوه إلى فعل الحسن ، وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعاً

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ  
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ  
الْفَاسِقُونَ «١١٠» لَنْ يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى وَإِنْ يُقَاتِلُوكُمْ يُؤْلَوْكُمْ الْأَدْبَارَ ثُمَّ  
لَا يَنْصُرُونَ «١١١»

للتسلسل ، وإذا كان المؤثر في حصول فعل العبد هو مجموع القدرة والداعية ، وثبت أن مجموع  
القدرة والداعية يخلق الله تعالى ثبت أن فعل العبد مستند إلى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل  
السبب ، فهذا تمام القول في هذه المناظرة .

﴿المسألة الرابعة﴾ قوله تعالى (ولله ما في السموات وما في الأرض) زعمت الفلاسفة أنه إنما قدم  
ذكر ما في السموات على ذكر ما في الأرض ، لأن الأحوال السماوية أسباب للأحوال الأرضية .  
فقدم السبب على المسبب ، وهذا يدل على أن جميع الأحوال الأرضية مستندة إلى الأحوال  
السماوية ، ولا شك أن الأحوال السماوية مستندة إلى خلق الله وتكوينه فيكون الجبر لازما أيضا  
من هذا الوجه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قال تعالى (ولله ما في السموات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور)  
فأعاد ذكر الله في أول الآيتين ، والغرض منه تأكيد التعظيم ، والمقصود أن منه مبدأ المخلوقات وإلى  
معادهم . فقوله (ولله ما في السموات وما في الأرض) إشارة إلى أنه سبحانه هو الأول وقوله (وإلى  
الله ترجع الأمور) إشارة إلى أنه هو الآخر ، وذلك يدل على إحاطة حكمه وتصرفه وتديره بأولهم  
وآخرهم ، وأن الأسباب والمسببات منتسبة إليه وأن الحاجات منقطعة عنده .

﴿المسألة السادسة﴾ كلمة «إلى» في قوله (وإلى الله ترجع الأمور) لا تدل على كونه تعالى في  
مكان وجهة . بل المراد أن رجوع الخلق إلى موضع لا ينفذ فيه حكم أحد إلا حكمه ولا يجري فيه  
قضاء أحد إلا قضاؤه .

قوله تعالى ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون  
بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون لن يضروكم إلا أذى  
وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون﴾

في النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب في التمرد والعصيان ، وذكر عقبيه ثواب المطيعين وعقاب الكافرين ، كان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ، ومنعهم عن التمرد والمعصية ، ثم انه تعالى أردف ذلك بطريق آخر يقتضى حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال ( كنتم خير أمة ) والمعنى أنكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم ، فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة ، وأن لا تزيدوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة ، وأن تكونوا متقادين مطيعين في كل ما يوجب عليكم من التكليف . الثاني : أن الله تعالى لما ذكر كمال حال الاشقياء وهو قوله ( وأما الذين اسودت وجوههم ) وكمال حال السعداء وهو قوله ( وأما الذين ابيضت وجوههم ) نبه على ماهو السبب لو عيد الاشقياء بقوله ( وما الله يريد ظلماً للعالمين ) يعنى أنهم انما استحقوا ذلك بأفعالهم القبيحة ، ثم نبه في هذه الآية على ماهو السبب لو عد السعداء بقوله ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) أى تلك السعادات والكرامات إنما فازوا بها في الآخرة لأنهم كانوا في الدنيا ( خير أمة أخرجت للناس ) وفي الآية مسائل :

( المسألة الأولى ) لفظة « كان » قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ماهو مشروح في النحو ، واختاف المفسرون في قوله ( كنتم ) على وجوه : الأول : أن « كان » ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهو لا يحتاج إلى خبر ، والمعنى : حدثتم خير أمة ووجدتم وخلقتم خير أمة ، ويكون قوله ( خير أمة ) بمعنى الحال وهذا قول جمع من المفسرين . الثاني : أن « كان » ههنا ناقصة وفيه سؤال : وهو أن هذا يومهم أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وأنهم مابقوا الآن عليها .

والجواب عنه : أن قوله « كان » عبارة عن وجود الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام ، ولا يبدل ذلك على انقطاع طارىء بدليل قوله ( استغفروا ربكم إنه كان غفاراً ) وقوله ( وكان الله غفوراً رحيماً ) إذ اثبت هذا فنقول : للمفسرين على هذا التقدير أقوال : أحدها : كنتم في علم الله خير أمة . وثانيها : كنتم في الأمم الذين كانوا قبلكم ذكورين بأنكم خير أمة . وهو كقوله ( أشداء على الكفار رحماء بينهم ) إلى قوله ( ذلك مثلهم في التوراة ) فشدهم على الكفار أمرهم بالمعروف ونهيمهم عن المنكر . وثالثها : كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بأنكم خير أمة . ورابعها : كنتم منذ آمنتم خير أمة أخرجت للناس ، وخامسها : قال أبو مسلم : قوله ( كنتم خير أمة ) تابع لقوله ( وأما الذين ابيضت وجوههم ) والتقدير : أنه يقال لهم عند الخلود في الجنة : كنتم في دنياكم خير أمة فاستحققتهم

ما أنتم فيه من الرحمة وياض الوجه بسية . ويكون ما عرض بين أول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن من مثله ، وسادسها : قال بعضهم : لو شاء الله تعالى لقال «أنتم» وكان هذا التشریف حاصلًا لكننا ولکن قوله ( كنتم ) مخصوص بقوم معينين من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الأولون ، ومن صنع مثل ما صنعوا . وسابعها : كنتم مذ أنتم خير أمة ، تنبيهًا على أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة مذ كانوا .

(الاحتمال الثالث) أن يقال «كان» ههنا زائدة ، وقال بعضهم قوله ( كنتم خير أمة ) هو كقوله (واذكروا اذ كنتم قليلًا فكثرتم) وقال في موضع آخر (واذكروا اذ أنتم قليل مستضعفون) وإضمار كان وإظهارها سواء ، إلا أنها تذكر للتأكيد ووقوع الأمر لا محالة : قال ابن الأنباري : هذا القول ظاهر الاختلال ، لأن «كان» تلغى متوسطة ومؤخرة ، ولا تلغى متقدمة ، تقول العرب : عبد الله كان قائم ، وعبد الله قائم كان على أن كان ملغاة ، ولا يقولون : كان عبد الله قائم على إلغائها ، لأن سيلهم أن يبدو إجماعًا تنصرف العناية إليه ، والمثلنى لا يكون في محل العناية ، وأيضا لا يجوز إلغاء الكون في الآية لا لتصاب خبره ، وإذا عمل الكون في الخبر فنصبه لم يكن ملغى

(الاحتمال الرابع) أن تكون «كان» بمعنى صار ، فقوله ( كنتم خير أمة ) معناه صرتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر . أى صرتم خير أمة بسبب كونكم أمرين بالمعروف وناهين عن المنكر ومؤمنين بالله .

ثم قال (ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم) يعنى كما أنكم اكتبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال ، فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية والله أعلم .

(المسألة الثانية) احتج أصحابنا بهذه الآية على ان إجماع الأمة حجة . وتقريره من وجهين : الأول : قوله تعالى (ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق) ثم قال في هذه الآية (كنتم خير أمة) فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الآية أفضل من أولئك الذين يهدون بالحق من قوم موسى ، وإذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق ، اذ لو جاز في هذه الأمة أن تحكم بما ليس بحق لا تمتنع كون هذه الأمة أفضل من الأمة التى تهدى بالحق ، لأن المبطل يمتنع أن يكون خيرا من الحق . ثبت أن هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق ، وإذا كان كذلك كان إجماعهم حجة

(الوجه الثانى) وهو أن الالف واللام في لفظ (المعروف) ولفظ (المنكر) يفيدان الاستغراق ، وهذا يقتضى كونهم أمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ، ومتى كانوا كذلك كان إجماعهم حقا وصدا لا محالة فكان حجة ، والمباحث الكثيرة فيه ذكرناها في الأصول .

﴿المسألة الثالثة﴾ قال الزجاج : قوله ( كنتم خير أمة ) ظاهر الخطاب فيه مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكنه عام في كل الأمة ، ونظيره قوله ( كتب عليكم الصيام ) ( كتب عليكم القصاص ) فان كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل ، كذا ههنا .

﴿المسألة الرابعة﴾ قال القفال رحمه الله : أصل الأمة الطائفة المجتمعة على الشيء الواحد ، فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به ، والاقرار بنبوته ، وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته أنهم أمته ، إلا أن لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول . ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول . وقال عليه الصلاة والسلام « أمتي لا تجتمع على ضلالة » وروى أنه عليه الصلاة والسلام يقول يوم القيامة « أمتي أمتي » فلفظ الأمة في هذه المواضع وأشباهاها يفهم منه المقرون بنبوته . فأما أهل دعوته فانه إنما يقال لهم : أنهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم الالفاظ الأمة بهذا الشرط .

أما قوله ﴿أخرجت للناس﴾ ففيه قولان : الأول : أن المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس في جميع الأعصار ، فقوله ( أخرجت للناس ) أى أظهرت للناس حتى تميزت وعرفت وفصل بينها وبين غيرها . والثاني : أن قوله ( للناس ) من تمام قوله ( كنتم ) والتقدير : كنتم للناس خير أمة ، ومنهم من قال ( أخرجت ) صلة ، والتقدير : كنتم خير أمة للناس

ثم قال ﴿تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾

واعلم أن هذا كلام مستأنف ، والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية ، كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسومهم ويقوم بما يصلحهم ، وتحقيق الكلام أنه ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف ، فههنا حكم تعالى بثبوت وصف الخيرية لهذه الأمة ، ثم ذكر عقيقه هذا الحكم وهذه الطاعات ، أعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان ، فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات ، وههنا سؤالات

﴿السؤال الأول﴾ من أى وجه يقتضى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كون هذه الأمة خير الأمم مع أن هذه الصفات الثلاثة كانت حاصلة في سائر الأمم ؟

والجواب : قال القفال : تفضيلهم على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأجل أنهم يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر بأكد الوجوه وهو القتال : لأن الأمر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد ، وأقواها ما يكون بالقتال ، لأنه إلقاء النفس في خطر القتل ، وأعرف المعروفات الدين الحق والإيمان بالتوحيد والنبوة ، وأنكر المنكرات : الكفر بالله ، فكان الجهاد في الدين



محلا لأعظم المضار لغرض إيصال الخير الى أعظم المنافع وتخليصه من أعظم المضار ، فوجب أن يكون الجهاد أعظم العبادات ، ولما كان أمر الجهاد في شرعنا أقوى منه في سائر الشرائع ، لا جرم صار ذلك موجبا لفصل هذه الأمة على سائر الأمم ، وهذا معنى ما روى عن ابن عباس أنه قال في تفسير هذه الآية : قوله ( كنتم خير أمة أخرجت للناس ) تأمروهم أن يشهدوا أن لا إله إلا الله ويقرؤا بما أنزل الله وتقاتلونهم عليه ، و«لا إله إلا الله» أعظم المعروف ، والتكذيب هو أنكر المنكر ثم قال القفال : فائدة القتال على الدين لا ينكره منصف ، وذلك لأن أكثر الناس يحبون أديانهم بسبب الآف والعادة ، ولا يتأملون في الدلائل التي تورده عليهم ، فإذا أكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ، ثم لا يزال يضعف ما في قلبه من حب الدين الباطل ، ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى أن ينتقل من الباطل الى الحق ، ومن استحقاق العذاب الدائم الى استحقاق الثواب الدائم (السؤال الثاني) لم قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الايمان بالله في الذكر مع أن الايمان بالله لا بد وأن يكون مقدما على كل الطاعات ؟

والجواب : أن الايمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحقة ، ثم انه تعالى فضل هذه الأمة على سائر الأمم المحقة ، فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الايمان الذي هو القدر المشترك بين الكل . بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، من سائر الأمم . فاذن المؤثر في حصول هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأما الايمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم ، لأنه لم يوجد الايمان لم يصرف من الطاعات مؤثرا في صفة الخيرية ، ثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم أمرين بالمعروف ناهين عن المنكر ، وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير ، والمؤثر ألصق بالآثر من شرط التأثير ، فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الايمان

(السؤال الثالث) لم اكتفى بذكر الايمان بالله ولم يذكر الايمان بالنبوة مع أنه لا بد منه والجواب : الايمان بالله يستلزم الايمان بالنبوة ، لأن الايمان بالله لا يحصل الا إذا حصل الايمان بكونه صادقا ، والايمان بكونه صادقا لا يحصل الا اذا كان الذي أظهر المعجز على وفق دعواه صادقا لأن المعجز قائم مقام التصديق بالقول ، فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الايمان بالله الايمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فكان الاختصار على ذكر الايمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة .



ثم قال تعالى ﴿ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم﴾ وفيه وجهان : الأول : ولو آمن أهل الكتاب بهذا الدين الذي لأجله حصلت صفة الخيرية لاتباع محمد عليه الصلاة والسلام لحصلت هذه الخيرية أيضا لهم ، فالمقصود من هذا الكلام ترغيب أهل الكتاب في هذا الدين . الثاني : ان أهل الكتاب إنما آثروا دينهم على دين الاسلام حباً للرياسة واستتباع العوام ، ولو آمنوا لحصلت لهم هذه الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الآخرة ، فكان ذلك خيرا لهم مما قنوا به

واعلم أنه تعالى أتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء من غير عاطف . احدهما : قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) وثانيتهما قوله (لن يضروكم إلا أذى وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينتصرون) قال صاحب الكشف : هما كلامان واردان على طريق الاستطراد عند اجراء ذكر أهل الكتاب ، كما يقول القائل : وعلى ذكر فلان فان من شأنه كيت وكيت . ولذلك جاء «آمن» غير عاطف

أما قوله ﴿منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون﴾ ففيه سؤالان  
 ﴿السؤال الأول﴾ الألف واللام في قوله (المؤمنون) للاستغراق أو للمعهود السابق ؟  
 والجواب : بل للمعهود السابق ، والمراد عبد الله بن سلام ورهطه من اليهود ، والنجاشي ورهطه من النصارى

﴿السؤال الثاني﴾ الوصف إنما يذكر للبالغة ، فأى مبالغة تحصل في وصف الكافر بأنه فاسق والجواب : الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه فيكون مردوداً عند الطوائف كلها ، لأن المسلمين لا يقبلونه لكفره ، والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم ، فكانه قيل أهل الكتاب فريقان : منهم من آمن ، والذين ما آمنوا فهم فاسقون في أديانهم ، فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند أحد من العقلاء .

أما قوله تعالى ﴿لن يضروكم إلا أذى﴾ فاعلم أنه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في إيمانهم وترك الالتفات إلى أقوال الكفار وأفعالهم بقوله (كتم خير أمة) رغبهم فيه من وجه آخر ، وهو أنهم لا قدرة لهم على الاضرار بالمسلمين إلا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ، ولو أنهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين ، وإذا كان كذلك لم يجب الالتفات إلى أقوالهم وأفعالهم ، وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله (ان تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب) فهذا وجه النظم . فأما قوله (لن يضروكم إلا أذى) فعنايه : أنه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب ضرر ، وإنما منتهى أمرهم أن يؤذوكم باللسان ، إما بالطنن في محمد وعيسى عليهما الصلاة والسلام ،

وإما باظهار كلمة الكفر، كقولهم: عزيز ابن الله، والمسيح ابن الله، والله ثالث ثلاثة. وأما بتحريف نصوص التوراة والانجيل، وأما بالقاء الشبه في الأسماخ، وأما بتخويف الضعفة من المسلمين، ومن الناس من قال: ان قوله (الا أذى) استثناء منقطع وهو بعيد، لأن كل الوجوه المذكورة يوجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر، فالتقدير لا يضروكم الا الضرر الذي هو الأذى، فهو استثناء صحيح. والمعنى لن يضروكم الا ضررا يسيرا، والأذى وقع موقع الضرر. والأذى مصدر أذيت الشيء أذى

ثم قال تعالى «وان يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون» وهو اخبار بانهم لو قاتلوا المسلمين لصاروا منهزمين مغذولين (ثم لا ينصرون) أى انهم بعد صيورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة، ومثله قوله تعالى (ولئن قاتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الأدبار ثم لا ينصرون) وقوله (قل للذين كفروا استغلبون وتحشرون الى جهنم) وقوله (نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر) وكل ذلك وعد بالفتح والنصرة والظفر

واعلم أن هذه الآية اشتملت على الاخبار عن غيوب كثيرة، منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم، ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهمزوا، ومنها أنه لا يحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الاخبار وقعت كما أخبر الله عنها، فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا، وما أقدموا على محاربة وطالب رياسة الا خذلوا، وكل ذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا وههنا سؤالات:

(السؤال الأول) هب أن اليهود كذلك، لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدر في صحة

هذه الآيات

قلنا: هذه الآيات مخصوصة باليهود، وأسباب النزول تدل على ذلك فزال هذا الاشكال

(السؤال الثاني) هلا جزم قوله (ثم لا ينصرون)

قلنا: عدل به عن حكم الجزاء الى حكم الاخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون، والفائدة فيه أنه لو جزم لكان نفى النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار، وحين رفع كان نفى النصر وعدا مطلقا كأنه قال: ثم شأنهم وقصتهم اتى أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم لا يجدون النصر بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما

(السؤال الثالث) ما الذى عطف عليه قوله (ثم لا ينصرون)

الجواب: هو جملة الشرط والجزاء كأنه قيل أخبركم أنهم ان يقاتلوكم ينهمزوا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون

ضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةَ أَيْنَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ  
وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ وَضَرَبْتُ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةَ ذَلِكَ بَأْنَهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ  
بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ «١١٢»

وإنما ذكر لفظ «ثم» لإفادة معنى التراخي في المرتبة لان الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من  
الإخبار بتولييتهم الأديار

قوله تعالى «ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وبأوا بغضب  
من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك  
بما عصوا وكانوا يعتدون»

واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد  
ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل :

«المسألة الأولى» قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملاصقة  
بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ، ومنه قولهم : ما هذا على بضربة لازب ، ومنه تسمية  
الخراج ضريبة .

«المسألة الثانية» الذلة هي الذل ، وفي المراد بهذا الذل أقوال . الأول : وهو الأقوى أن  
المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم ، فهو كقوله تعالى  
(اقتلوه حيث ثقفتموهم)

ثم قال تعالى «(الاجبيل من الله)» والمراد إلا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن  
المؤمنين ، لأن عند ذلك تزول الأحكام ، فلا قتل ولا غنيم ولا سبي . الثاني : أن هذه الذلة هي  
الجزية ، وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار . والثالث : أن المراد من هذه الذلة  
أنك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا ، بل هم مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون .  
واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هي الجزية فقط ، أو هذه المهانة فقط لأن قوله (الاجبيل  
من الله) يقتضى زوال تلك الذلة عند حصول هذا الحبل . والجزية والصغار والدائمة لا يزول شيء  
منها عند حصول هذا الحبل ، فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط ، وبعض من نصر هذا القول .

أجاب عن هذا السؤال بأن قال : إن هذا الاستثناء منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري ، فقال : اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة بقوله (الابجبل من الله) تقديره لكن قد يعتصمون بجبل من الله وجبل من الناس .

واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ «الا» على «لكن» خلاف الظاهر وأيضاً إذا حملنا الكلام على أن المراد: لكن قد يعتصمون بجبل من الله وجبل من الناس لم يتم هذا القدر ، فلا بد من إضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الأشياء لاجل الحذر عنه والاضمار خلاف الأصل فلا يصار إلى هذه الأشياء إلا عند الضرورة، فإذا كان لا ضرورة هنا إلى ذلك كان المصير إليه غير جائز ، بل هناه وجه آخر، وهو أن يحمل الذلة على كل هذه الأشياء أغنى القتل والاسر ، وسبي الذراري وأخذ المال وإلحاق الصغار والمهانة ، ويكون فائدة الاستثناء هو أنه لا يبقى مجموع هذه الأحكام ، وذلك لا يتنافى بقاء بعض هذه الأحكام وهو أخذ القليل من أموالهم الذي هو مسمى الجزية، وبقاء المهانة والحقارة والصغار فيهم . فهذا هو القول في هذا الموضع . وقوله (أيما تقفوا) أي وجدوا وصودفوا يقال: تقفت فلانا في الحرب أي أدركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله (حيث تقفتموهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (الا بجبل من الله) فيه وجوه : الأول : قال الفراء : التقدير الا أن يعتصموا بجبل من الله ، وأنشد على ذلك :

رأيتي بجبلها فصدت مخافة      وفي الجبل روعاء الفؤاد فروق

واعترضوا عليه فقالوا لا يجوز حذف الموصول وإبقاء صلته لأن الموصول هو الاسم ، والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الأصل عليه ، أما حذف الأصل وإبقاء الفرع فهو غير جائز : الثاني : أن هذا الاستثناء واقع على طريق المعنى ؛ لأن معنى ضرب الذلة لزومها إياهم على أشد الوجوه بحيث لا تقارهم ولا تنفك عنهم فكانه قيل لا تنفك عنهم الذلة ، ولن يتخلصوا عنها الا بجبل من الله وجبل من الناس . الثالث : أن تكون الباء بمعنى «مع» كقولهم : اخرج بنا نفعل كذا ، أي معنا ، والتقدير : إلا مع جبل من الله

﴿المسألة الرابعة﴾ المراد من جبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم أن العهد إنما سمي بالجبل لأن الإنسان لما كان قبل العهد خائفاً صار ذلك الخوف مانعاً له من الوصول إلى مطلوبه ، فإذا حصل العهد توصل بذلك العهد إلى الوصول إلى مطلوبه ، فصار ذلك شبيهاً بالجبل الذي من تمسك به تخلص من خوف الضرر .

فان قيل : إنه عطف على جبل الله جبلا من الناس وذلك يقتضى المغيرة ، فكيف هذه المغيرة قلنا : قال بعضهم : جبل الله هو الاسلام ، وجبل الناس هو العهد والذمة ، وهذا بعيد ، لأنه لو كان المراد ذلك لقال : أو جبل من الناس ، وقال آخرون : المراد بكلا الحلين : العهد والذمة والامان ، وإنما ذكر تعالى الجبلين لأن الامان المأخوذ من المؤمنين هو الامان المأخوذ باذن الله وهذا عندى أيضا ضعيف ، والذي عندى فيه أن الامان الحاصل للذى قسيان : أحدهما : الذى نص الله عليه وهو أخذ الجزية ، والثانى : الذى فوض الى رأى الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد ، فالأول : هو المسمى بجبل الله ، والثانى : هو المسمى بجبل المؤمنين والله أعلم

ثم قال ﴿وباؤا بغضب من الله﴾ وقد ذكرنا أن معناه : أنهم مكثوا ، ولبثوا وداموا فى غضب الله ، وأصل ذلك مأخوذ من البوء وهو المكان ، ومنه : تبوأ فلان منزلا كذا وبوأته اياه ، والمعنى أنهم مكثوا فى غضب من الله وحلوا فيه ، وسواء قولك : حل بهم الغضب وحلوا به

ثم قال ﴿وضربت عليهم المسكنة﴾ والأكثرون حلوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لأنه تعالى أخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على أنها باقية عليهم غير زائلة عنهم ، والباقي عليهم ليس الا الجزية ، وقال آخرون : المراد بالمسكنة أن اليهودى يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا ، وقال بعضهم : هذا لإخبار من الله سبحانه بأنه جعل اليهود أرزاقا للسلبيين فيصرون مساكين ، ثم انه تعالى لما ذكر هذه الأنواع من الوعيد قال (ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق) والمعنى : أنه تعالى ألصق باليهود ثلاثة أنواع من المكروهات . أولها : جعل الذلة لازمة لهم ، وثانيها : جعل غضب الله لازما لهم ، وثالثها : جعل المسكنة لازمة لهم . ثم بين فى هذه الآية أن العلة لالصاق هذه الأشياء المكروهة بهم هى : أنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق ، وهنا سؤالات :

(السؤال الأول) هذه الذلة والمسكنة إنما التصقت باليهود بعد ظهور دولة الاسلام ، والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بأدوار وأعصار ، فعلى هذا : الموضع الذى حصلت فيه العلة وهو قتل الانبياء لم يحصل فيه المعلول الذى هو الذلة والمسكنة ، والموضع الذى حصل فيه هذا المعلول لم تحصل فيه العلة ، فكان الاشكال لازما .

والجواب عنه : أن هؤلاء المتأخرين وإن كان لم يصدر عنهم قتل الانبياء عليهم السلام لكنهم كانوا راضين بذلك ، فان أسلافهم هم الذين قتلوا الانبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل أسلافهم ، فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كانت ذلك الفعل القبيح

لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (١١٣)، يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ (١١٤)، وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالْمُتَّقِينَ (١١٥)

فعلا لا بآبائهم وأسلافهم مع أنهم كانوا مصريين لأسلافهم في تلك الأفعال .

(السؤال الثاني) لم كرر قوله (ذلك بما عصوا) وما الحكمة فيه ولا يجوز أن يقال التكرير للتأكيد، لأن التأكيد يجب أن يكون بشيء أقوى من المؤكد، والعصيان أقل حالا من الكفر فلم يجز تأكيد الكفر بالعصيان ؟

والجواب من وجهين : الأول : ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء، وعلة الكفر وقتل الانبياء هي المعصية، وذلك لأنهم لما توغلوا في المعاصي والذنوب فكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فخلا، ونور الايمان يضعف حالا فخلا، ولم يزل كذلك إلى أن بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر، واليه الإشارة بقوله (كلابل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون) فقوله (ذلك بما عصوا) اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال أرباب المعاملات : من ابتلى بترك الآداب وقع في ترك السنن، ومن ابتلى بترك السنن وقع في ترك الفريضة، ومن ابتلى بترك الفريضة وقع في استحقات الشريعة، ومن ابتلى بذلك وقع في الكفر . الثاني : يحتمل أن يريد بقوله (ذلك بأنهم كانوا يكفرون) من تقدم منهم، ويريد بقوله (ذلك بما عصوا) من حضر منهم في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم . وعلى هذا لا يلزم التكرار، فكأنه تعالى بين علة عقوبة من تقدم، ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لأجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم حتى يظهر للخلق أن ما أنزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة .

قوله تعالى ﴿ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين وما يفعولوا من خير فلن يكفروه والله عليم بالمتقين ﴾

في الآية مسائل .

﴿المسألة الأولى﴾ اعلم أن في قوله (ليسوا سواء) قولين : أحدهما : أن قوله (ليسوا سواء) كلام تام ، وقوله (من أهل الكتاب أمة قائمة) كلام مستأنف لبيان قوله (ليسوا سواء) كما وقع قوله (تأمرون بالمعروف) بيانا لقوله (كنتم خير أمة) والمعنى أن أهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء ، وهو تقرير لما تقدم من قوله (منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون) ثم ابتداء فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة) وعلى هذا القول احتمالان : أحدهما : أنه لما قال (من أهل الكتاب أمة قائمة) كان تمام الكلام أن يقال : ومنهم أمة مذمومة ، لأنه أضمر ذكر الأمة المذمومة على مذهب العرب ، من أن ذكر أحد الضدين يغني عن ذكر الضد الآخر ، وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا ، فذكر أحدهما يستقل بإفادة العلم بهما ، فلا جرم يحسن إهمال الضد الآخر . قال أبو ذؤيب

دعاني إليها القلب أني لا مرؤ مطيع فلا أدري أرشد طلابها

أراد «أم غي» كتنفي بذكر الرشد عن ذكر النقي ، وهذا قول الفراء وابن الانباري ، وقال الزجاج : لا حاجة الى إضمار الأمة المذمومة لأن ذكر الأمة المذمومة قد جرى فيما قبل هذه الآيات فلا حاجة الى إضمارها مرة أخرى ، لانا قد ذكرنا أنه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر أحدهما مغنيا عن ذكر الآخر ، وهذا كما يقال : زيد وعبد الله لا يستويان ، زيد عاقل دين زكي ، فيغني هذا عن أن يقال : وعبد الله ليس كذلك ، فكذا ههنا لما تقدم قوله (ليسوا سواء) أغنى ذلك عن الإضمار

﴿والقول الثاني﴾ أن قوله (ليسوا سواء) كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده ، بل هو متعلق بما بعده ، والتقدير : ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة وأمة مذمومة ، فأمه رفع بليس وإنما قيل «ليسوا» على مذهب من يقول : أكلوني البراغيث ، وعلى هذا التقدير لا بد من إضمار الأمة للمذمومة وهو اختيار أبي عبيدة ، إلا أن أكثر النحويين أنكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على أن قوله : أكلوني البراغيث وأمثالها لغة ركيكة . والله أعلم

﴿المسألة الثانية﴾ يقال فلان وفلان سواء ، أى متساويان ، وقوم سواء ، لأنه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في «سواء» في أول سورة البقرة

﴿المسألة الثالثة﴾ في المراد بأهل الكتاب قولان الأول وعليه الجمهور أن المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام ، روى أنه لما أسلم عبد الله بن سلام وأصحابه قال لهم بعض



كبار اليهود : لقد كفرتم وخسرتم ، فأنزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية . وقيل : انه تعالى لما وصف أهل الكتاب في الآية المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان أن كل أهل الكتاب ليسوا كذلك ، بل فيهم من يكون موصوفاً بالصفات الحميدة والخصال المرضية . قال الثوري : بلغني أنها نزلت في قوم كانوا يصلون ما بين المغرب والعشاء ، وعن عطاء أنها نزلت في أربعين من أهل نجران واثنتين وثلاثين من الحبشة وثلاثة من الروم كانوا على دين عيسى وصدقوا بمحمد عليه الصلاة والسلام

﴿والقول الثاني﴾ أن يكون المراد بأهل الكتاب كل من أوتي الكتاب من أهل الأديان . وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم ، قال تعالى (ثم أوردنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا) وبما يدل على هذا ما روى ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم أخر صلاة العشاء ثم خرج إلى المسجد ، فإذا الناس ينتظرون الصلاة ، فقال «أما انه ليس من أهل الأديان أحد يذكر الله تعالى هذه الساعة غيركم» وقرأ هذه الآية . قال القفال رحمه الله : ولا يبعد أن يقال : أولئك الحاضرون كانوا نقرأ من مؤمنى أهل الكتاب ، فقليل ليس يستوى من أهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فأقاموا صلاة العتمة في الساعة التي ينام فيها غيرهم من أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ، ولم يبعد أيضاً أن يقال : المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسامهم الله بأهل الكتاب ، كأنه قيل : أولئك الذين سموا أنفسهم بأهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله بأهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا ، فكيف يستويان ؟ فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة أهل الاسلام تأكيداً لما تقدم من قوله (كنتم خير أمة) وهو كقوله (أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً لا يستويون)

ثم اعلم أنه تعالى مدح الأمة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية

﴿الصفة الأولى﴾ أنها قائمة وفيها أقوال : الأول : أنها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبء عن تهجدهم بتلاوة القرآن في ساعات الليل وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) وقوله (إن ركب يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثي الليل) وقوله (قم الليل) وقوله (وقوموا لله قانتين) والذي يدل على أن المراد من هذا القيام في الصلاة قوله (وهم يسجدون) والظاهر أن السجدة لا تكون إلا في الصلاة .

﴿والقول الثاني﴾ في تفسير كونها قائمة : أنها ثابتة على التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله (إلا ما دمت عليه قائماً) أى ملازمة للاقتضاء ثابتاً على المطالبة مستقصياً فيها ،

ومنه قوله تعالى (قائماً بالقسط)

وأقول : إن هذه الآية دلت على كون المسلم قائماً بحق العبودية وقوله (قائماً بالقسط) يدل على أن المولى قائم بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله تعالى كما قال (أوفوا بعهدى أوف بعهديكم) وهذا قول الحسن البصري ، واحتج عليه بما روى أن عمر بن الخطاب قال يا رسول الله : ان أناساً من أهل الكتاب يحدثوننا بما يمجبننا فلو كتبناه ، ففضب صلى الله عليه وسلم وقال : أمتو كون أمتي بالبن الخطاب كما تهوكت اليهود ، قال الحسن : متحIRON مترددون ، أما والذي نفسى بيده لقد أتيتكم بها بيضاء نقية ، وفي رواية أخرى قال عند ذلك «انكم لم تكلفوا أن تعملوا بما فى التوراة والانجيل وانما أمرتم أن تؤمنوا بهما وتفوضوا عليهما الى الله تعالى ، وكلقتم أن تؤمنوا بما أنزل على فى هذا الوحى غدوة وعشيا والذي نفس محمد بيده لو أدركنى إبراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بى واتبعونى» فهذا الخبر يدل على أن الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب ، فلا جرم مدحهم الله فى هذه الآية بذلك فقال (من أهل الكتاب أمة قائمة)

(القول الثالث) (أمة قائمة) أى مستقيمة عادلة من قولك ، أقت العود فقام ، بمعنى استقام ، وهذا كالتقرير لقوله (كنتم خير أمة)

(الصفة الثانية) قوله تعالى (يتلون آيات الله آناء الليل) وفيه مسائل

(المسألة الأولى) (يتلون ويؤمنون) فى محل الرفع صفتان لقوله (أمة) أى أمة قائمة تالون مؤمنون

(المسألة الثانية) التلاوة القراءة وأصل الكلمة من الاتباع فكأن التلاوة هى اتباع اللفظ اللفظ

(المسألة الثالثة) آيات الله قد براد بها آيات القرآن وقد يراد بها أصناف مخلوقاته التى هى دالة

على ذاته وصفاته والمراد ههنا الأولى .

(المسألة الرابعة) (آناء الليل) أصلها فى اللغة الأوقات والساعات وواحدها ، إنامل : معنى وأمعاء

وانى مثل نحي وأنحاء ، مكسور الأول ساكن الثانى ، قال القفال رحمه الله : كأن الثانى مأخوذ منه

لأنه انتظار الساعات والأوقات . وفى الخبر أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذى أخر

الحج الى الجمعة «أذبت وآيت» أى دافعت الأوقات

(الصفة الثالثة) قوله تعالى (وهم يسجدون) وفيه وجوه : الأول : يحتمل أن يكون حالاً من

التلاوة كأنهم يقرؤن القرآن فى السجدة مبالغة فى الخضوع والخشوع الا أن القفال رحمه الله روى

فى تفسيره حديثاً : أن ذلك غير جائز ، وهو قوله عليه السلام «ألا إني نهيت أن أقرأ را كذا أو ساجدا»

الثانى : يحتمل أن يكون كلاماً مستقلاً والمعنى أنهم يقومون تارة ويسجدون تارة يتفنون الفضل والرحمة

بأنواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى ، وهو كقوله (والذين يبيتون لربهم سجداً وقياماً) وقوله (أمن هو فانت آنا الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه) قال الحسن ا يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه ، وهذا على معنى إرادة الراحة وإزالة التعب وإحداث النشاط . الثالث : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أنهم يصلون ، وصفهم بالتهجد بالليل ، والصلاة تسمى سجوداً وسجدة ، وركوعاً وركعة ، وتسييحاً وتسيحة ، قال تعالى (واركعوا مع الراكعين) أى صلوا وقال (لسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون) والمراد الصلاة . الرابع : يحتمل أن يكون المراد بقوله (وهم يسجدون) أى يخضعون ويخشعون لله ، لأن العرب تسمى الخشوع سجوداً كقوله (ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض) وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله

﴿الصفة الرابعة﴾ قوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) واعلم أن اليهود كانوا أيضاً يقومون في الليالي للتهجد وقراءة التوراة ، فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن أردف ذلك بقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) وقد بينا أن الإيمان بالله يستلزم الإيمان بجميع أنبيائه ورسله والإيمان باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصي ، وهؤلاء اليهود ينكرون أنبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله ، فلم يحصل لهم الإيمان بالمبدأ والمعاد

واعلم أن كمال الإنسان أن يعرف الحق لذاته ، والخير لأجل العمل به ، وأفضل الأعمال الصلاة وأفضل الأذكار ذكر الله ، وأفضل المعارف معرفة المبدأ ومعركة المعاد ، فقوله (يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون) إشارة إلى الأعمال الصالحة الصادرة عنهم وقوله (يؤمنون بالله واليوم الآخر) إشارة إلى فضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا إشارة إلى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية ، وذلك أكمل أحوال الإنسان ، وهي المرتبة التي يقال لها : إنها آخر درجات الإنسانية وأول درجات الملكية

﴿الصفة الخامسة﴾ قوله (ويأمرون بالمعروف)

﴿الصفة السادسة﴾ قوله (وينهون عن المنكر) واعلم أن الغاية القصوى في الكمال أن يكون تاماً وفوق التمام ، فكون الإنسان تاماً ليس إلا في كمال قوته العملية وقوته النظرية ، وقد تقدم ذكره ، وكونه فوق التمام أن يسعى في تكميل الناقصين ، وذلك بطريقتين ، أما بارشادهم إلى ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف ، أو بمنعهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر ، قال ابن عباس رضي الله عنهما : (يأمرون بالمعروف) أى بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله عليه وسلم (وينهون عن المنكر) أى ينهون عن الشرك بالله ، وعن إنكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، واعلم أن لفظ المعروف والمنكر مطلق

فلم يحز تخصيصه بغير دليل ، فهو يتناول كل معروف وكل منكر  
 ﴿الصفة السابعة﴾ قوله (ويسارعون في الخيرات) وفيه وجهان : أحدهما : أنهم يتبادرون  
 اليها خوف الفوت بالموت . والآخر : يعملونها غير متناقلين  
 فان قيل : أليس أن العجلة مذمومة ، قال عليه الصلاة والسلام «العجلة من الشيطان والثاني من  
 الرحمن» فما الفرق بين السرعة وبين العجلة ؟

قلنا : السرعة مخصوصة بأن يقدم ما ينبغي تقديمه ، والعجلة مخصوصة بأن يقدم ما لا ينبغي  
 تقديمه ، فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين ، لأن من رغب في الأمر ، أثر الفور  
 على التراخي ، قال تعالى (وسارعوا الى مغفرة ربكم) وأيضا العجلة ليست مذمومة على الإطلاق  
 بدليل قوله تعالى (وعجلت اليك رب لترضى)

﴿الصفة الثامنة﴾ قوله (وأولئك من الصالحين) والمعنى وأولئك الموصوفون بما وصفوا به  
 من جملة الصالحين الذين صلحت أحوالهم عند الله تعالى ورضيهم . واعلم أن الوصف بذلك غاية المدح ويبدل  
 عليه القرآن والمعقول ، أما القرآن ، فهو أن الله تعالى مدح هذا الوصف أكابر الأنبياء عليهم الصلاة  
 والسلام فقال : بعد ذكر اسمعيل وإدريس وذى الكفل وغيرهم (وأدخلناهم فى رحمتنا انهم من الصالحين)  
 وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام أنه قال (وأدخلنى برحمتك فى عبادك الصالحين) وقال (فان  
 الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين) وأما المعقول ، فهو أن الصلاح ضد الفساد ، وكل ما لا  
 ينبغي أن يكون فهو فساد ، سواء كان ذلك فى العقائد أو فى الأعمال ، فاذا كان كل ما حصل من  
 باب ما ينبغي أن يكون ، فقد حصل الصلاح ، فكان الصلاح دالا على أكمل الدرجات  
 ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال ﴿وما يفعلوا من خير فلن يكفروه والله عليم  
 بالمتقين﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم (وما يفعلوا من خير فلن يكفروه)  
 بإلiale على المنافية ، لأن الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمنى أهل الكتاب ، يتلون ويسجدون  
 ويؤمنون ويأمرون وينهون ويسارعون . ولن يضيع لهم ما يعملون ، والمقصود أن جهال اليهود  
 لما قالوا : لعبد الله بن سلام ، انكم خسرتم بسبب هذا الايمان ، قال تعالى بل فازوا بالدرجات  
 العظمى ، فكان المقصود تعظيمهم لينزل عن قلوبهم أثر كلام أولئك الجهال ، ثم هذا وإن كان بحسب  
 اللفظ يرجع إلى كل ما تقدم ذكره من مؤمنى أهل الكتاب ، فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا إلى العلة  
 وأما الباقيون فانهم قرؤا بالتاء على سبيل المخاطبة فهو ابتداء خطاب لجميع المؤمنين ، على معنى

أن أفعال مؤمنى أهل الكتاب ذكرت ، ثم قال : وما تفعلوا من خير معاشر المؤمنين الذين من جعلكم هؤلاء ، فلن تكفروه . والفائدة أن يكون حكم هذه الآية عاما ، بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ، وما يؤكد ذلك أن نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) (وما تفعلوا من خير يوف اليكم) (وما تفعلوا من خير تجوده عند الله) وأما أبو عمرو ، فالتقول عنه أنه كان يقرأ هذه الآية بالقراءتين .

﴿المسألة الثانية﴾ (فلن تكفروه) أى لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وإنما سمي منع الجزاء كفر لوجهين : الأول : أنه تعالى سمي إيصال الثواب شكرا قال الله تعالى (فان الله شاكر عليم) وقال (فأولئك كان سعيهم مشكورا) فلما سمي إيصال الجزاء شكرا ، سمي منعه كفرا . والثاني : أن الكفر في اللغة هو الستر فسمى منع الجزاء كفرا لأنه بمنزلة الجحد والستر .

فان قيل . لم قال (فلن تكفروه) فنداه الى مفعولين : مع أن شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها

قلنا : لا نأيننا أن معنى الكفر هنا هو المنع والحرمان ، فكان كأنه قال : فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه .

﴿المسألة الثالثة﴾ احتج القائلون بالموازنة من الداهيين الى الاحباط بهذه الآية ، فقال : صريح هذه الآية يدل على أنه لا بد من وصول أثر فعل العبد اليه ، فلوا نحبط ، ولم ينحبط من المحبط بمقداره شيء لبطل مقتضى هذه الآية ، ونظير هذه الآية قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) .

ثم قال ﴿والله عليم بالمتقين﴾ والمعنى أنه تعالى لما أخبر عن عدم الحرمان والجزاء أقام ما يجري مجرى الدليل عليه ، وهو أن عدم إيصال الثواب والجزاء ، إما أن يكون للسهو والنسيان ، وذلك محال في حقه لأنه عليم بكل المعلومات ، وإما أن يكون للعجز والبخل والحاجة ، وذلك محال . لأنه إله جميع المحدثات ، فاسم «الله» تعالى يدل على عدم العجز والبخل والحاجة ، وقوله (عليم) يدل على عدم الجهل . وإذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء ، لأن منع الحق لا بد وأن يكون لأجل هذه الأمور ، والله أعلم ، وإنما قال (عليم بالمتقين) مع أنه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ، ودلالة على أنه لا يفوز عنده إلا أهل التقوى

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا  
وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿١١٦﴾

قوله تعالى ﴿ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئا وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾

اعلم أنه تعالى ذكر في هذه الآيات مرة أحوال الكافرين في كيفية العقاب ، وأخرى أحوال المؤمنين في الثواب ، جامعا بين الزجر والترغيب ، والوعد والوعيد ، فلما وصف من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة أتبعه تعالى بوعيد الكفار ، فقال (ان الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم) وفي الآية مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في قوله (ان الذين كفروا) قولان الأول : المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها : أحدها : قال ابن عباس : يريد قريظة والنضير ، وذلك لأن مقصود رؤساء اليهود في معاندة الرسول ما كان إلا المال ، والدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة (ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وثانيها : أنها نزلت في مشركي قريش ، فان أبا جهل كان كثير الافتخار بماله ، ولهذا السبب نزل فيه قوله (وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أناثا وريثا) وقوله (فليدع ناديه سندع الزبانية) وثالثها : أنها نزلت في أبي سفيان فإنه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر وأحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم .

﴿والقول الثاني﴾ ان الآية عامة في حق جميع الكفار ، وذلك لأنهم كلهم كانوا يتعززون بكثرة الأموال ، وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم وأتباعه بالفقر ، وكان من جملة شبههم أن قالوا : لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ، ولأن اللفظ عام ، ولادليل يوجب التخصيص ، فوجب اجراؤه على عمومه ، ولأوليين أن يقولوا : إنه تعالى قال بعد هذه الآية (مثل ما ينفقون) فالضمير في قوله (ينفقون) عائد إلى هذا الموضع ، وهو قوله (ان الذين كفروا) ثم ان قوله (ينفقون) مخصوص ببعض الكفار ، فوجب أن يكون هذا أيضا مخصوصا .

﴿المسألة الثانية﴾ إنما خص تعالى الأموال والأولاد بالذكر ، لأن أنفع الجمادات هو الأموال ، وأنفع الحيوانات هو الولد ، ثم بين تعالى أن الكافر لا ينتفع بهما البتة في الآخرة ، وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الأشياء بطريق الأولى ، ونظيره قوله تعالى (يوم لا ينفع مال

مَثَلٌ مَا يَنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتُهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ «١١٧»

ولابنون إلامن أتى الله بقلب سليم) وقوله (واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا) الآية وقوله (فلن يقبل من أحدم ملء الأرض ذهابا ولو ائقدي به) وقوله (وما أموالكم ولا أولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى) ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم بأموالهم ولا بأولادهم، قال (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون)

واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن فساق أهل الصلاة لا يقون في النار أبدا، فقالوا قوله (وأولئك أصحاب النار) كلمة تفيد الحصر فانه يقال «أولئك أصحاب زيد لا غيرهم، وهم المتفعلون به لا غيرهم ولما أفادت هذه الكلمة معنى الحصر، ثبت أن الخلود في النار ليس إلا للكافر.

قوله تعالى (مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلوا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون)

اعلم أنه تعالى لما بين أن أموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما أنفقوا أموالهم في وجوه الخيرات، فيخطر بالبال أن الإنسان أنهم ينتفعون بذلك، فأزال الله تعالى بهذه الآية تلك الشبهة، وبين أنهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات، وإن كانوا قد قصدوا بها وجه الله، وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) المثل الشبه الذى يصير كالعلم لكثرة استعماله فيما يشبه به، وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع.

فان قيل: فعلى هذا التقدير مثل إنفاقهم هو الحرث الذى هلك، فكيف شبه الإنفاق بالريح الباردة المهلكة.

قلنا: المثل قسمان، منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من المجلتين، وان لم تحصل المشابهة بين أجزاء المجلتين، وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب، ومنه ما حصلت المشابهة فيه بين المقصود من المجلتين، وبين أجزاء كل واحدة منهما، فاذا جعلنا هذا المثل من القسم الأول زال السؤال، وان جعلناه من القسم الثانى ففيه وجوه: الأول: أن يكون التقدير: مثل الكفر فى إهلاك ما ينفقون، كمثل الريح المهلكة للحرث: الثانى: مثل ما ينفقون، كمثل مهلك ريح، وهو الحرث، الثالث: لعل الإشارة فى قوله (مثل ما ينفقون) إلى ما أنفقوا فى إيذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فى جمع العساكر عليه، وكان هذا الإنفاق، مهلكا لجميع ما أتوا به من أعمال



الخير والبر، وحيث يستقيم التشبيه من غير حاجة إلى إضمار وتقديم وتأخير، والتقدير: مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما أتوا به قبل ذلك من أعمال البر كمثل ربح فيها صر، في كونها مبجلة للحرث، وهذا الوجه خطر يبالى عند كتابتي على هذا الموضع، فإن إنفاقهم في إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من أعظم أنواع الكفر، ومن أشدها تأثيراً في إبطال آثار أعمال البر.

﴿المسألة الثانية﴾ اختلفوا في تفسير هذا الاتفاق على قولين: الأول: أن المراد بالاتفاق هنا هو جميع أعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة، سباه الله إنفاقاً كما سمي ذلك بيعاً وشراءً في قوله (إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم) إلى قوله (فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به) ومما يدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى (لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون) والمراد به جميع أعمال الخير وقوله تعالى (لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل) والمراد جميع أنواع الاتفاعات.

﴿والقول الثاني﴾ وهو الأشبه أن المراد إنفاق الأموال، والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم)

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (مثل ما ينفقون) المراد منه جميع الكفار أو بعضهم، فيه قولان: الأول: المراد الاخبار عن جميع الكفار، وذلك لأن إنفاقهم إما أن يكون لمنافع الدنيا أو لمنافع الآخرة، فإن كان لمنافع الدنيا لم يبق منه أثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلاً عن الكافر، وإن كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة لأن الكفر مانع من الانتفاع به، ثبت أن جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة. ولعلمهم أنفقوا أموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان إلى الضعفاء والأيتام والأرامل، وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الاتفاق خيراً كثيراً فاذا قدم الآخرة رأى كفره مبطلا لآثار الخيرات، فكان كمن زرع زرعاً وتوقع منه نفعا كثيراً فأصابته ريح فأحرقت فلابق معه إلا الحزن والأسف، هذا إذا أنفقوا الأموال في وجوه الخيرات أما إذا أنفقوها فيما ظنوه أنه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل اتفاق الأموال في إيذاء الرسول صلى الله عليه وسلم وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم، فالذي قلناه فيه أسد وأشد، ونظير هذه الآية قوله تعالى (وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً) وقال (إن الذين كفروا ينفقون أموالهم ليصدوا عن سبيل الله فيسبنفقونها ثم تكون عليهم حسرة) وقوله (والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة) فكل ذلك يدل على أن الحسنات من الكفار لا تستعقب الثواب، وكل ذلك مجموع في قوله تعالى (إنما يتقبل الله من المتقين) وهذا القول هو الأقوى والأصح.

واعلم أنا إنما فسرنا الآية بحية هؤلاء الكفار في الآخرة ولا يبعد أيضاً تفسيرها بخيبتهم في

الدنيا ، فانهم أنفقوا الأموال الكثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الأمر عليهم ، وأظهر الله الاسلام وقواه فلم يبق مع الكفار من ذلك الاتفاق إلا الخيبة والحسرة .

﴿واقول اثنائي﴾ المراد منه الاخبار عن بعض الكفار ، وعلى هذا القول في الآية وجوه :  
الاول : أن المناقذين كانوا ينفقون أموالهم في سبيل الله لكن على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم ، فالآية فيهم . الثاني : نزلت هذه الآية في أبي سفيان وأصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول عليه السلام الثالث : نزلت في اتفاق سفلة اليهود على أجارهم لأجل التحريف ، والرابع : المراد ما ينفقون ويظنون أنه تقرب الى الله تعالى مع أنه ليس كذلك

﴿المسألة الرابعة﴾ اختلفوا في «الصر» على وجوه : الأول : قال أكثر المفسرين وأهل اللغة : الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد ، والثاني : أن الصر : هو السموم الحارة والنار التي تغلي ، وهو اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر بن الأنباري ، قال ابن الأنباري : وإنما وصفت النار بأنها «صر» لتصويتها عند الالتهاب ، ومنه صرير الباب ، والصرصر مشهور ، والصرصة الصيحة ومنه قوله تعالى ( فأقبلت امرأته في صرة ) وروى ابن الأنباري بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله ( فيها صر ) قال فيها نار ، وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل ، لأنه سواء كان بردا مهلكا أو حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرق والزرع فيصح التشبيه به

﴿المسألة الخامسة﴾ المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاجباط ، وذلك لأنه كما أن هذه الرياح تهلك الحرق فكذلك الكفر يهلك الاتفاق ، وهذا إنما يصح إذا قلنا : إنه لولا الكفر لكان ذلك الاتفاق موجبا لمنافع الآخرة وحيثئذ يصح القول بالاجباط ، وأجاب أصحابنا عنه بأن العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد ، والوعد من الله مشروط بحصول الايمان ، فإذا حصل الكفر ، فالتشروط لفوات شرطه ، لأن الكفر أزاله بعد ثبوته ، ودلائل بطلان القول بالاجباط قد تقدمت في سورة البقرة .

ثم قال تعالى ﴿أصاب حرق قوم ظللوا أنفسهم﴾ وفيه سؤال : وهو أن يقال : لم لم يقتصر على قوله (أصاب حرق قوم) وما الفائدة في قوله (ظللوا أنفسهم)

قلنا : في تفسير قوله (ظللوا أنفسهم) وجهان الأول : أنهم عصوا الله فاستحقوا هلاك حرثهم عقوبة لهم ، والفائدة في ذكره هي أن الغرض تشبيه ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء ، وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لافي الدنيا ولا في الآخرة ، فأما حرث المسلم المؤمن فلا يذهب بالكلية : لأنه وان كان يذهب صورة فلا يذهب

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا  
مَا عَنْتُمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ  
الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ «١١٨»

معنى ، لأن الله تعالى يزيد في ثوابه لأجل وصول تلك الأحزان اليه . والثاني : أن يكون المراد من قوله (ظلموا أنفسهم) هو أنهم زرعوا في غير موضع الزرع أو في غير وقته ، لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، وعلى هذا التفسير يتأكد وجه التشبيه ، فإن من زرع لافي موضعه ولا في وقته يضيع ، ثم إذا أصابه الريح الباردة كان أولى بأن يصير ضائعا ، فكذا ههنا الكفار ، لما أتوا بالاتفاق لافي موضعه ولا في وقته ثم أصابه شؤم كفرهم امتنع أن لا يصير ضائعا والله أعلم

ثم قال تعالى ﴿وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾ والمعنى أن الله تعالى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفاقهم ، ولكنهم ظلموا أنفسهم حيث أتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله تعالى قال صاحب الكشف : قرئ (ولكن) بالتشديد بمعنى ولكن أنفسهم يظلمونها ، ولا يجوز أن يراد ، ولكنه أنفسهم يظلمون على إسقاط ضمير الشأن ، لأنه لا يجوز إلا في الشعر

قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم وما تخفي صدورهم أكبر قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون﴾ اعلم أنه تعالى لما شرع أحوال المؤمنين والكافرين شرع في تحذير المؤمنين عن مخالطة الكافرين في هذه الآية وههنا مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ اختلفوا في أن الذين نهى الله المؤمنين عن مخالطتهم من هم ؟ على أقوال . الأول : أنهم هم اليهود وذلك لأن المسلمين كانوا يشاورونهم في أمورهم ويؤانسونهم لما كان بينهم من الرضا والخلف ، ظنا منهم أنهم وإن خالفوهم في الدين فهم ينصحون لهم في أسباب المعاش ، فنهى الله تعالى بهذه الآية عنه ، وحجة أصحاب هذا القول أن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مخاطبة مع اليهود ، فتكون هذه الآية أيضا كذلك . الثاني : أنهم هم المنافقون ، وذلك لأن المؤمنين كانوا يغترون بظاهر أقوال المنافقين ويطنون أنهم صادقون فيفشون إليهم الأسرار ويطلعونهم على الأحوال الخفية . فانه تعالى منعهم عن ذلك ، وحجة أصحاب هذا القول أن

ما بعد هذه الآية يدل على ذلك ، وهو قوله (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الا نامل من الغيظ) ومعـلوم أن هذا لا يليق باليهود بل هو صفة المنافقين، ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم إنما نحن مستهزؤن) الثالث : المراد به جميع أصناف الكفار والدليل عليه قوله تعالى (بطانة من دونكم) فنع المؤمنين أن يتخذوا بطانة من غير المؤمنين، فيكون ذلك نهيًا عن جميع الكفار. وقال تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء) ومما يؤكد ذلك ما روى أنه قيل لعمر بن الخطاب رضي الله عنه : ههنا رجل من أهل الحيرة نصراني لا يعرف أقوى حفظا ولا أحسن خطا منه ، فان رأيت أن تتخذه كاتباً ، فامتنع عمر من ذلك وقال : اذن اتخذت بطانة من غير المؤمنين ، فقد جعل عمر رضي الله عنه هذه الآية دليلاً على النهي عن اتخاذ النصراني بطانة ، وأما ما تمسكوا به من أن ما بعد الآية مختص بالمنافقين فهذا لا يمنع عموم أول الآية ، فانه ثبت في أصول الفقه أن أول الآية اذا كان عاماً وآخرها اذا كان خاصاً لم يكن خصوص آخر الآية مانعاً من عموم أولها

(المسألة الثانية) قال أبو حاتم : عن الأصمعي : بطن فلان بفلان يعطى به بطوناً وبطانة ، اذا كان خاصاً به داخل في أمره ، فالبطانة مصدر يسمى به الواحد والجمع ، وبطانة الرجل خاصته الذين يعطون أمره وأصله من البطان بخلاف الظهر ، ومنه بطانة الثوب بخلاف ظهارته ، والحاصل ان الذي يخصه الانسان بمزيد التقريب يسمى بطانة لأنه بمنزلة ما يلي بطنه في شدة القرب منه

(المسألة الثالثة) قوله تعالى (لا تتخذوا بطانة) نكرة في سياق النفي فيفيد العموم ، أما قوله (من دونكم) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) من دونكم : أي من دون المسلمين ومن غير أهل ملتكم ، ولفظ (من دونكم) يحسن حمله على هذا الوجه ، كما يقول الرجل : قد أحسنت البناء وأنعمت علينا ، وهو يريد أحسنت الى اخواننا ، وقال تعالى (ويقتلون النبيين بغير حق) أي آبائهم فعلموا ذلك

(المسألة الثانية) في قوله (من دونكم) احتمالان : أحدهما : أن يكون متعلقاً بقوله (لا تتخذوا) أي لا تتخذوا من دونكم بطانة . والثاني : أن يجعل وصفاً للبطانة ، والتقدير بطانة كائنة من دونكم ، فان قيل ما الفرق بين قوله : لا تتخذوا من دونكم بطانة وبين قوله : لا تتخذوا بطانة من دونكم ؟

قلنا : قال سيويه : انهم يقدمون الهمم والذي هم بشأنه أعنى ، وههنا ليس المقصود اتخاذ البطانة إنما المقصود أن يتخذ منهم بطانة . فكان قوله : لا تتخذوا من دونكم بطانة أقوى في افادة المقصود

(المسألة الثالثة) قيل «من» زائدة وقيل للتبيين ، أي لا تتخذوا بطانة من دون أهل ملتكم

فان قيل: هذه الآية تقتضى المنع من مصاحبة الكفار على الاطلاق وقال تعالى ( لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوك في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم ) (إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم) فكيف الجمع بينهما ؟

قلنا : لاشك أن الخاص يقدم على العام

واعلم أنه تعالى لما منع المؤمنين من أن يتخذوا بطانة من الكافرين ذكر علة هذا النهي وهى أمور : أحدها : قوله تعالى ( لا يألونكم خبالا ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قال صاحب الكشف : يقال «ألا» فى الأمر يألوا ، اذا قصر فيه . ثم استعمل معدى إلى مفعولين فى قولهم : لا آلوك نصحا ، ولا آلوك جهدا على التضمنين ، والمعنى لا أمنعك نصحا ولا أقصك جهدا .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الخبال الفساد والنقصان وأنشدوا :

لستم بيد الايدا أبدا مخبولة العضد

أى فاسدة العضد منقوصتها ، ومنه قيل : رجل مخبول ومخبل ومخبّل ، لمن كان ناقص العقل ، وقال تعالى ( لو خرجوا فيكم مازادوكم إلا خبالا ) أى فسادا وضرا .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( لا يألونكم خبالا ) أى لا يدعون جهدا فى مضرته وفسادكم . يقال ما ألوته نصحا ، أى ما قصرت فى نصيحتي . وما ألوته شرا مثله .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ انتصب الخبال بلا يألونكم لأنه يتعدى إلى مفعولين كما ذكرنا ، وإن شئت نصبته على المصدر لأن معنى قوله ( لا يألونكم خبالا ) لا يخبّلونكم خبالا . وثانيها : قوله تعالى ( ودوا ما عنتم ) وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ يقال وددت كذا أى أحببته . و «العنت» شدة الضرر والمشقة ، قال تعالى ( ولو شاء الله لاعتنكم )

﴿ المسألة الثانية ﴾ ما : مصدرية كقوله ( ذلكم بما كنتم تفرحون فى الأرض بغير الحق وبما كنتم تفرحون ) أى بفرحكم ومرحكم وكقوله ( والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ) أى بانه إياها وطحها إياها .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ تقدير الآية : أحبوا أن يضروكم فى دينكم ودنياكم أشد الضرر .

﴿ المسألة الرابعة ﴾ قال الواحدى رحمه الله : لا محل لقوله ( ودوا ما عنتم ) لأنه استئناف بالجملة وقيل : إنه صفة لبطانة ، ولا يصح هذا لأن البطانة قد وصفت بقوله ( لا يألونكم خبالا ) فلو كان

هذا صفة أيضا لوجب ادخال حرف العطف بينهما .

﴿ المسألة الخامسة ﴾ الفرق بين قوله ( لا يألونكم خبالا ) وبين قوله ( ودوا ما عنتم ) في المعنى من وجوه : الأول : لا يقصرون في افساد دينكم ، فان عجزوا عنه ودوا إلقاءكم في أشد أنواع الضرر . الثاني : لا يقصرون في افساد أموركم في الدنيا ، فاذا عجزوا عنه لم يزل عن قلوبهم حب إعانتكم . والثالث : لا يقصرون في افساد أموركم ، فان لم يفعلوا ذلك لمانع من خارج ، فحب ذلك غير زائل عن قلوبهم .

﴿ وثالثها ﴾ قوله تعالى ( قد بدت البغضاء من أفواههم ) وفيه مسائل .

﴿ المسألة الأولى ﴾ البغضاء أشد البغض ، فالبغض مع البغضاء كالضرر مع الضرر .

﴿ المسألة الثانية ﴾ الأفواه جمع الفم والفم أصله فوه بدليل أن جمعه أفواه . يقال : فوه وأفواه كسوط وأسواط ، وطوق وأطواق ، ويقال رجل مفوه اذا أجاد القول ، وأفوه اذا كان واسع الفم ، ثبت أن أصل الفم فوه بوزن سوط ، ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم أقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفو يان .

﴿ المسألة الثالثة ﴾ قوله ( قد بدت البغضاء من أفواههم ) ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان : الأول : انه لا بد في المنافق من أن يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقة لطريق المخالصة في الود والنصيحة ، ونظيره قوله تعالى ( ولتعرفنهم في لحن القول ) الثاني : قال قتادة : قد بدت البغضاء لأولياتهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك ، أما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله ( قد بدت البغضاء من أفواههم ) فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتاكم وينسبونكم الى الجبل والحق ، ومن اعتقد في غيره الاصرار على الجبل والحق امتنع أن يحبه ، بل لا بد وأن يبغضه ، فهذا هو المراد بقوله ( قد بدت البغضاء من أفواههم ) .

ثم قال تعالى ﴿ وما تخفى صدورهم أكبر ﴾ يعني الذي يظهر على لسان المنافق من علامات البغضاء أقل مما في قلبه من النفرة ، والذي يظهر من علامات الحقد على لسانه أقل مما في قلبه من الحقد . ثم بين تعالى أن إظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمه عليهم . فقال ( قد بينا لكم الآيات إن كنتم تعقلون ) أى من أهل العقل والفهم والدراية . وقيل ( إن كنتم تعقلون ) الفصل بين ما يستحقه العدو والولى . والمقصود بعلمهم على استعمال العقل في تأمل هذه الآية وتدبر هذه البيئات ، والله أعلم .

هَآأَنْتُمْ أَوْلَاءُ يُحِبُّونَهُمْ وَلَا يُحِبُّونَكُمْ وَتُؤْمِنُونَ بِالْكِتَابِ كُلِّهِ وَإِذَا لَقُوكُمْ  
قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا عَضُّوا عَلَيْكُمُ الْأَنَامِلَ مِنَ الْغَيْظِ قُلْ مُوتُوا بِغَيْظِكُمْ إِنَّ اللَّهَ  
عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ «١١٩»

قوله تعالى «هاأنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم وتؤمنون بالكتاب كله وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلووا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور»  
واعلم أن هذا نوع آخر من تحذير المؤمنين عن مخالطة المنافقين ، وفيه مسائل :  
﴿المسألة الأولى﴾ قال السيد السرخسي سلمه الله «ها» للتنبيه و«أنتم» مبتدأ و«أولاء» خبره  
و «تحبونهم» في موضع النصب على الحال من اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون «أولاء» بمعنى  
الذين و«تحبونهم» صلة له ، والموصول مع الصلة خبر «أنتم» وقال الفراء «أولاء» خبر و«تحبونهم»  
خبر بعد خبر .

﴿المسألة الثانية﴾ أنه تعالى ذكر في هذه الآية أموراً ثلاثة ، كل واحد منها يدل على أن المؤمن  
لا يجوز أن يتخذ غير المؤمن بطانة لنفسه ، فالأول : قوله (تحبونهم ولا يحبونكم) وفيه وجوه :  
أحدها : قال المفضل (تحبونهم) تريدون لهم الإسلام وهو خير الأشياء (ولا يحبونكم) لأنهم يريدون  
بقائكم على الكفر ، ولا شك أنه يوجب الهلاك . الثاني «تحبونهم» بسبب ما بينكم وبينهم من الرضاة  
والمصاهرة «ولا يحبونكم» بسبب كونكم مسلمين . الثالث «تحبونهم» بسبب أنهم أظهروا لكم  
الايمان «ولا يحبونكم» بسبب أن الكفر مستقر في باطنهم . الرابع : قال أبو بكر الأصم «تحبونهم»  
بمعنى أنكم لا تريدون إلقاءهم في الآفات والمحن (ولا يحبونكم) بمعنى أنهم يريدون إلقاءكم في الآفات  
والمحن ويتربصون بكم الدوائر . الخامس (تحبونهم) بسبب أنهم يظهرون لكم حجة الرسول ومحبة  
المحجوب محبوب (ولا يحبونكم) لأنهم يعلمون أنكم تحبون الرسول وهم يغيضون الرسول ومحبة  
المبغوض مبغوض . السادس (تحبونهم) أي تخالطونهم ، وتفشون إليهم أسراركم في أمور دينكم  
(ولا يحبونكم) أي لا يفعلون مثل ذلك بكم .

واعلم أن هذه الوجوه التي ذكرناها إشارة إلى الأسباب الموجبة لكون المؤمنين يحبونهم  
ولكونهم يغيضون المؤمنين ، فالكل داخل تحت الآية ، ولما عرفهم تعالى كونهم مبغضين للمؤمنين



وعرفهم أنهم مبطلون في ذلك البغض صار ذلك داعياً من حيث الطبع ، ومن حيث الشرع إلى أن يصير المؤمنون مبغضين لهؤلاء المناققين .

﴿والسبب الثاني لذلك﴾ قوله تعالى (وتؤمنون بالكتاب كله) وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ في الآية إضمار ، والتقدير : وتؤمنون بالكتاب كله وهم لا يؤمنون به ، وحسن الحذف لما بينا أن الضدين يعلبان معاً ، فكان ذكر أحدهما مغنياً عن ذكر الآخر .

﴿المسألة الثانية﴾ ذكر «الكتاب» بلفظ الواحد لوجوه : أحدها : أنه ذهب به مذهب الجنس ، كقولهم : كثرا درهم في أيدي الناس ، وثانيها : أن المصدر لا يجمع إلا على التأويل ، فلهذا لم يقل الكتب بدلا من الكتاب ، وإن كان لوقاله لجاز توسعاً

﴿المسألة الثالثة﴾ تقدير الكلام : أنكم تؤمنون بكتبهم كلها وهم مع ذلك يفضونكم ، فبالكم مع ذلك تجبونهم وهم لا يؤمنون بشيء من كتابكم ، وفيه توبيخ شديد بأنهم في باطلهم أصلب منكم في حقكم ، ونظيره قوله تعالى (فانهم يآلمون كما تألمون وترجون من الله ما لا يرجون)

﴿السبب الثالث لقب هذه المخالطة﴾ قوله تعالى (وإذا لقوكم قالوا آمنا وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ) والمعنى : أنه إذا خلا بعضهم ببعض أظهر واشدة العداوة وشدة الغيظ على المؤمنين حتى تبلغ تلك الشدة إلى عض الأنامل ، كما يفعل ذلك أحدنا إذا اشتد غيظه وعظم حزنه على فوات مطلوبه ولما كثر هذا الفعل من الغضب صار ذلك كناية عن الغضب ، حتى يقال في الغضب : أنه يعض يده غيظاً وإن لم يكن هناك عض ، قال المفسرون : وإنما حصل لهم هذا الغيظ الشديد لما رأوا من ائتلاف المؤمنين واجتماع كلمتهم وصلاح ذات بينهم .

ثم قال تعالى ﴿قل موتوا بغيظكم﴾ وهو دعاء عليهم بأن يزداد غيظهم حتى يهلكوا به ، والمراد من ازدياد الغيظ ازدياد ما يوجب لهم ذلك الغيظ من قوة الاسلام وعزة أهله ومالهم في ذلك من الذل والخزي .

فان قيل قوله (قل موتوا بغيظكم) أمرهم بالاقامة على الغيظ ، وذلك الغيظ كفر ، فكان هذا أمراً بالاقامة على الكفر وذلك غير جائز .

قلنا : قد بينا انه دعاء بازدياد ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام فسقط السؤال .

وأيضاً فانه دعاء عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون

ثم قال ﴿إن الله عليم بذات الصدور﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ «ذات» كلمة وضعت لنسبة المؤمن كما أن «ذو» كلمة وضعت لنسبة المذكر

إِنْ تُمْسِكُمْ حَسَنَةً تَسْؤُمْ وَإِنْ تَصِبْكُمْ سَيِّئَةً يَفْرَحُوا بِهَا وَإِنْ تَصْبِرُوا  
وَتَتَّقُوا لَا يَضُرَّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (١٢٠)

والمراد بذات الصدور الخواطر القائمة بالقلب والدواعي والصوارف الموجودة فيه، وهي لكونها حالة في القلب منتسبة إليه، فكانت ذات الصدور، والمعنى أنه تعالى عالم بكل ما يحصل في قلوبكم من الخواطر والبواعث والصوارف

(المسألة الثانية) قال صاحب الكشف يحتمل أن تكون هذه الآية داخلة في جملة المقول وأن لا تكون، أما الأول: فالتقدير: أخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم: ان الله عليم بما هو أخفى مما تسرونه بينكم، وهو مضمرات الصدور، فلا تظنوا أن شيئا من أسراركم يخفى عليه، وأما الثاني: وهو أن لا يكون داخلا في المقول فعناه: قل لهم ذلك يا محمد ولا تتعجب من إطلاعي إياك على ما يسرون، فاني أعلم ما هو أخفى من ذلك وهو ما أضمره في صدورهم ولم يظهره بألسنتهم، ويجوز أن لا يكون، ثم قول، وأن يكون قوله (قل موتوا بغيظكم) أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله إياه أنهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به، كأنه قيل: حدث نفسك بذلك والله تعالى أعلم

قوله تعالى «إِنْ تُمْسِكُمْ حَسَنَةً تَسْؤُمْ» وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وإن تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا إن الله بما يعملون محيط

واعلم ان هذه الآية من تمام وصف المنافقين، فيبين تعالى أنهم مع ما لهم من الصفات النعمية والأفعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الآية مسائل:

(المسألة الأولى) المس: أصله باليد ثم يسمى كل ما يصل إلى الشيء «ماسا» على سبيل التشبيه فيقال: فلان مسه التعب والنصب، قال تعالى (وما مسنا من لغوب) وقال (وإذا مسكم الضر في البحر) قال صاحب الكشف: المس ههنا بمعنى الإصابة، قال تعالى (ان تصبكم حسنة تَسْؤُمْ وان تصبكم مصيبة) وقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقال (إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا)

(المسألة الثانية) المراد من الحسنة ههنا منفعة الدين على اختلاف أحوالها، فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالنعمة والاستيلاء على الأعداء وحصول المحبة والالفة بين الأحاب

والمراد بالسيئة أضرارها ، وهى المرض والفقر والهزيمة والانزهاام من العدو وحصول التفرقة بين الأقارب ، والقتل والنهب والغارة ، فبين تعالى أنهم يحزنون ويغتمون بحصول نوع من أنواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من أنواع السيئة لهم

﴿المسألة الثالثة﴾ يقال ساء الشئ يسوء فهو سئ ، والاشئ سيئة ، أى قبيح ، ومنه قوله تعالى (ساء ما يعملون) والسوئى ضد الحسنى

ثم قال ﴿وإن تصبروا﴾ يعنى على طاعة الله وعلى مايتالكم فيها من شدة وغم (وتتقوا) كل مانهاكم عنه وتتوكرا فى أموركم على الله (لا يضركم كيدهم شيئاً) وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو (لا يضركم) بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء ، وهو من ضاره يضره ، ويضوره ضورا اذا ضره ، والباقون (لا يضركم) بضم الضاد والراء المشددة وهو من الضر ، وأصله يضرركم جزما ، فادغمت الراء فى الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضممت الراء الاخيرة ، اتباعا لأقرب الحركات وهى ضمة الضاد ، وقال بعضهم : هو على التقديم والتأخير تقديره : ولا يضركم كيدهم شيئاً إن تصبروا وتتقوا . قال صاحب الكشاف : وروى المفضل عن عاصم (لا يضركم) بفتح الراء

﴿المسألة الثانية﴾ الكيد هو أن يحتال الانسان ليوقع غيره فى مكروه ، وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة

﴿المسألة الثالثة﴾ «شيئاً» نصب على المصدر أى شيئاً من الضر

﴿المسألة الرابعة﴾ معنى الآية : أن كل من صبر على أداء أوامر الله تعالى واتقى كل مانهى الله عنه كان فى حفظ الله فلا يضره كيد الكافرين ولا حيل المحتالين

وتحقيق الكلام فى ذلك هو أنه سبحانه إنما خاق الخلق للعبودية كما قال (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) فن وفى بعهد العبودية فى ذلك فالله سبحانه أكرم من أن لا ينى بعهد الربوبية فى حفظه عن الآفات والمخافات ، واليه الاشارة بقوله (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) إشارة الى أنه يوصل اليه كل مايسره . وقال بعض الحكماء : إذا أردت أن تكبت من يحسدك فاجتهد فى اكتساب الفضائل

ثم قال تعالى ﴿إن الله بما يعملون محيط﴾ وفيه مسائل

﴿المسألة الأولى﴾ قرئ بما يعملون بالياء على سبيل المغاية بمعنى أنه عالم بما يعملون فى معاداتكم فيعاقبهم عليه ، ومن قرأ بالتاء على سبيل المخاطبة ، فالمعنى أنه عالم محيط بما تعملون من الصبر

وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ  
عَلِيمٌ (١٢١) إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَاللَّهُ وَلِيَهُمَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ  
الْمُؤْمِنُونَ (١٢٢)

والتقوى فيفعل بكم ما أتم أهله .

(المسألة الثانية) إطلاق لفظ المحيط على الله مجاز . لأن المحيط بالشيء هو الذي يحيط به من كل جوانبه وذلك من صفات الأجسام ، لكنه تعالى لما كان عالما بكل الأشياء قادرا على كل الممكنات ، جاز في مجاز اللغة أنه يحيط بها ، ومنه قوله (والله من ورأهم محيط) وقال (والله محيط بالكافرين) وقال (ولا يحيطون به علما) وقال (وأحاط بما لديهم وأحصى كل شيء عددا)

(المسألة الثالثة) إنما قال (إن الله بما يعملون محيط) ولم يقل إن الله محيط بما يعملون ، لأنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى ، وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما ، بل بيان أن جميع أعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله أعلم .

قوله تعالى «وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم إذ هممت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون»

اعلم أنه تعالى لما قال (وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا) أتبعه بما يبدلهم على سنة الله تعالى فيهم في باب النصر والمعونة ودفع مضار العدو إذا هم صبروا واتقوا ، وخلاف ذلك فيهم إذا لم يصبروا فقال (وإذ غدوت من أهلك) يعنى أنهم يوم أحد كانوا كثيرين مستعدين للقتال ، فلما خالفوا أمر الرسول انهزموا . ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال . فلما أطاعوا أمر الرسول غلبوا واستولوا على خصومهم . وذلك يؤكد قولنا ، وفيه وجه آخر ، وهو أن الانكسار يوم أحد إنما حصل بسبب تخلف عبد الله ابن أبي بن سلول المنافق ، وذلك يدل على أنه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل .

(المسألة الأولى) قوله (وإذ غدوت من أهلك) فيه ثلاثة أوجه . الأول : تقديره واذكر إذ غدوت . والثاني : قال أبو مسلم : هذا كلام معطوف بالواو على قوله (قد كان لكم آية في فتين التقتا فئة قتلت فئة) يقول : قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار ، لتعرفوا به أن الله ناصر المؤمنين . وكان

لهم مثل ذلك من الآية إذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال . والثالث : العامل فيه ) يحيط : تقديره والله بما يعملون يحيط وإذ غدوت .

(المسألة الثانية) اختلفوا في ان هذا اليوم أى يوم هو؟ قالوا كثرون : أنه يوم «أحد» وهو قول ابن عباس والسدى وابن اسحاق والريبع والأصم وأبى مسلم ، وقيل : انه يوم بدر ، وهو قول الحسن ، وقيل إنه يوم الأحزاب ، وهو قول مجاهد ومقاتل . حجة من قال هذا اليوم هو يوم أحد وجوه : الأول : أن أكثر العلماء بالمغازى زعموا أن هذه الآية نزلت في وقعة أحد . الثانى : أنه تعالى قال بعد هذه الآية (ولقد نصركم الله يدر) والظاهر أنه معطوف على ما تقدم ، ومن حق المعطوف أن يكون غير المعطوف عليه ، وأما يوم الأحزاب ، فالقوم انما خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحد ، لا يوم الأحزاب . فكانت قصة أحد أليق بهذا الكلام ، لأن المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله (وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا) فثبت ان هذا اليوم هو يوم أحد الثالث : أن الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم أحد أكثر منه في يوم الأحزاب ، لان في يوم أحد قتلوا جمعا كثيرا من أكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الأحزاب فكان حمل الآية على يوم أحد أولى .

(المسألة الثالثة) روى أن المشركين نزلوا باحد يوم الأربعاء ، فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه ودعا عبد الله بن أبى بن سلول ولم يدعه قط قبلها ، فاستشاره فقال عبد الله وأكثر الأنصار : يا رسول الله أقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا أصاب منا ولا دخل عدو علينا الا أصابنا منه ، فكيف وأنت فينا ؟ فدعهم ، فان أقاموا أقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ، وراهم النساء والصبيان بالحجارة ، وان رجعوا رجعوا خائبين . وقال آخرون : اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا أنا قد خفناهم ، فقال عليه الصلاة والسلام «انى قد رأيت في منامى بقراتذبح حولي فأولتها خير أو رأيت في ذباب سبى ثلما فأولته هزيمة ورأيت كأنى أدخلت يدى في درع حصينة فأولتها المدينة فان رأيتم أن تقيموا بالمدينة وتدعوه» فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم «بدر» وأكرمهم الله بالشهادة يوم أحد : اخرج بنا الى أعدائنا ، فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لأمته . فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله والوحى يأتيه ، فقالوا له اصنع يا رسول الله «ارأيت ، فقال «لا ينبغي لنبى أن يلبس لأمته فيضعها حتى يقاتل» فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة ، وأصبح بالشعب من أحد يوم السبت للنصف من شوال . فشى على رجله وجعل يصف أصحابه للقتال ، كأنما يقوم بهم القدح ، ان

رأى صدرا خارجا قال له تأخر ، وكان نزوله في جانب الوادي ، وجعل ظهره وعسكره الى أحد ، وأمر عبد الله بن جبير على الرماة : وقال : ادفعوا عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا ، وقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه : اثبتوا في هذا المقام ، فاذا عاينوكم ولوكم الأدبار ، فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ، ثم ان الرسول عليه الصلاة والسلام لما خالف رأى عبد الله بن أبي شق عليه ذلك ، وقال : أطاع الولدان وعصاني . ثم قال لأصحابه : ان محمدا إنما يظفر بعدوه بكم ، وقد وعد أصحابه أن أعداءهم إذا عاينوهم انهزموا ، فاذا رأيتم أعداءهم فانهزموا فيتبعوكم . فيصير الأمر على خلاف ما قاله محمد عليه السلام ، فلما اتقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين ، وكان جملة عسكر المسلمين ألفا ، فانهزم عبد الله بن أبي مع ثلثائة ، فبقيت سبعمائة ، ثم قوام الله مع ذلك حتى هزموا المشركين ، فلما رأى المؤمنون انهزام القوم ، وكان الله تعالى بشرهم بذلك ، طمعوا أن تكون هذه الواقعة كواقعة بدر ، فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع ، وخالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بعد أن أراهم ما يحبون ، فأراد الله تعالى أن يفظمهم عن هذا الفعل ، لئلا يقدموا على مخالفة الرسول عليه السلام ، وليعلموا أن ظفرهم إنما حصل يوم بدر ببركة طاعتهم لله ولرسوله ، ومضى تركهم الله مع عدوهم لم يقوموا لهم ، فزع الله الرعب من قلوب المشركين ، فكثرت عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، كما قال تعالى (إذ تصعدون ولا تلوون على أحد والرسول يدعوكم في أخراكم) وشجع وجه الرسول صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة دونه ، ولم يبق معه إلا أبو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد ، ووقعت الصيحة في العسكر أن محمدا قد قتل ، وكان رجل يكنى أبا سفيان من الأنصار نادى الأنصار وقال : هذا رسول الله ، فرجع اليه المهاجرون والأنصار ، وكان قتل منهم سبعون وكثر فيهم الجراح ، فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذاب عن إخوانه ، وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله أعلم

والمقصود من القصة أن الكفار كانوا ثلاثة آلاف والمسلمون كانوا ألفا وأقل ، ثم رجع عبد الله بن أبي مع ثلثمائة من أصحابه فبقى الرسول صلى الله عليه وسلم مع سبعمائة ، فأعانهم الله حتى هزموا الكفار ، ثم لما خالفوا أمر الرسول واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الأمر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع ، وكل ذلك يؤكد قوله تعالى (وإن تصبروا وتنفقوا لايضركم كيدهم شيئا) وأن المقلب من أعانه الله ، والمدبر من خذله الله .

(المسألة الرابعة) يقال : بوأته منزلا ، وبوأته له منزلا . أي أنزلته فيه ، والمباة والباء المنزل

وقوله (مقاعد للقتال) أى مواطن ومواضع ، وقد اتسعا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ، ومنه قوله تعالى (في مقعد صدق) وقال (قبل أن تقوم من مقامك) أى من مجلسك وموضع حكمك وإنما عبر عن الأمانة ههنا بالمقاعد لوجهين : الأول : وهو أنه عليه السلام أمرهم أن يثبتوا في مقاعدهم وأن لا ينتقلوا عنها ، والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الأمانة بالمقاعد ، تنبيها على أنهم مأمورون بأن يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها البتة . والثاني : أن المقاتلين قد يقعدون في الأمانة المعينة إلى أن يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة إلى المحاربة ، فسميت تلك الأمانة بالمقاعد لهذا الوجه .

﴿المسألة الخامسة﴾ قوله (وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال) يروى أنه عليه السلام غدا من منزل عائشة رضى الله عنها فشى على رجله إلى أحد ، وهذا قول مجاهد والواقدي ، فدل هذا النص على أن عائشة رضى الله عنها كانت أهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى (الطيات للطيبين والطيبون للطيبات) فدل هذا النص على أنها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح ، ألا ترى أن ولد نوح لما كان كافرا قال (إنه ليس من أهلك) وكذلك امرأة لوط .

ثم قال تعالى ﴿والله سميع عليم﴾ أى سميع لأقوالكم عليم بضمايركم ونياتكم ، فانا ذكرنا أنه عليه السلام شاور أصحابه في ذلك الحرب ، فمنهم من قال له : أقم بالمدينة ، ومنهم من قال : أخرج اليهم ، وكان لكل أحد غرض آخر فيما يقول ، فمن موافق ، ومن مخالف ، فقال تعالى : أنا سميع لما يقولون عليم بما يضمرون .

ثم قال تعالى ﴿إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا﴾ وفيه مسائل :

﴿المسألة الأولى﴾ العامل في قوله (إذ همت طائفتان منكم) فيه وجوه : الأول : قال الزجاج : العامل فيه التبوئة ، والمعنى كانت التبوئة في ذلك الوقت ، الثاني : العامل فيه قوله (سميع عليم) الثالث : يجوز أن يكون بدلا من (إذ غدوت)

﴿المسألة الثانية﴾ الطائفتان حيان من الأنصار : بنو سلة من الخزرج ، وبنو حارثة من الاوس لما انهزم عبد الله بن أبي همت الطائفتان باتباعه ، فعصمهم الله ، فثبتوا مع الرسول صلى الله عليه وسلم . ومن العلماء من قال : ان الله تعالى أهتم ذكرهما وستر عليهما ، فلا يجوز لنا أن نهتك ذلك الستر

﴿المسألة الثالثة﴾ الفشل ، الجبن والخور .

فان قيل : الهم بالشيء هو العزم ، فظاهر الآية يدل على أن الطائفتين عزمتا على الفشل والتترك وذلك معصية فكيف يليق بهما أن يقال والله وليهما ؟



وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنْتُمْ أَذِلَّةٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾

والجواب : اللهم قد يراد به العزم ، وقد يراد به الفكر ، وقد يراد به حديث النفس ، وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو ، وكثرة عدده ووفور عدده ، لأن أى شئ ظهر من هذا الجنس صح أن يوصف من ظهر ذلك منه بأنه هم بأن يفشل من حيث ظهر منه ما يوجب ضعف القلب ، فكان قوله ( إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا ) لا يدل على أن معصية وقعت منهما . وأيضا فبتقدير أن يقال : ان ذلك معصية لكنها من باب الصغائر لا من باب الكبائر ، بدليل قوله تعالى ( والله وليهما ) فان ذلك الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله لهما

ثم قال تعالى ﴿ والله وليهما ﴾ وفيه مسائل :

﴿ المسألة الأولى ﴾ قرأ عبد الله ( والله وليهم ) كقوله ( وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا )  
 ﴿ المسألة الثانية ﴾ في المعنى وجوه : الأول : أن المراد منه بيان أن ذلك الهم ما أخرجهما عن ولاية الله تعالى . الثاني : كأنه قيل : الله تعالى نصرهما ومتولى أمرهما فكيف يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى ؟ الثالث : فيه تنبيه على أن ذلك الفشل إنما لم يدخل في الوجود لأن الله تعالى وليهما ، فأمدهما بالتوفيق والعصمة : والغرض منه بيان أنه لو لا توفيقه سبحانه وتسديده لما تخلص أحد عن ظلمات المعاصي ، ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية ( وعلى الله فليتوكل المؤمنون )

فان قيل : ما معنى ما روى عن بعضهم عند نزول هذه الآية أنه قال : والله ما يسرنا أنا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد أخبرنا الله تعالى بأنه وليهما ؟

قلنا : معنى ذلك فرط الاستبشار بما حصل لهم من الشرف بثناء الله تعالى ، وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية ، وأن تلك الهمة ما أخرجتهم عن ولاية الله تعالى

ثم قال ﴿ وعلى الله فليتوكل المؤمنون ﴾ التوكل : تفعل . من وكل أمره إلى فلان ، إذا اعتمد فيه كفايته عليه ولم يتوله بنفسه ، وفي الآية إشارة إلى أنه ينبغي أن يدفع الإنسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وأن يصرف الجزع عن نفسه بذلك التوكل

قوله تعالى ﴿ ولقد نصركم الله يبدروا أذلة فاتقوا الله لعلكم تشكروا ﴾  
 في كيفية النظم وجهان : الأول : أنه تعالى لما ذكر قصة أحد أتبعها بذكر قصة بدر ، وذلك لأن المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز ، والكفار كانوا في غاية الشدة والقوة ، ثم انه تعالى

سلط المسلمين على المشركين ، فصار ذلك من أقوى الدلائل على أن العاقل يجب أن لا يتوسل إلى تحصيل غرضه ومطلوبه إلا بالتوكل على الله والاستعانة به ، والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله (وإن تصبروا وتقوا لا يضركم كيدهم شيئاً) وتأكيده قوله (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) الثاني : أنه تعالى حكى عن الطائفتين أنهما همتا بالفشل ،

ثم قال (والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون) يعنى من كان الله ناصر له ومعيناً له فكيف يليق به هذا الفشل والجبن والضعف ؟ ثم أكد ذلك بقصة بدر ، فان المسلمين كانوا في غاية الضعف ، ولكن لما كان الله ناصر لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم ، فكذا ههنا ، فهذا تقرير وجه النظم ، وفي الآية مسائل :

(المسألة الأولى) في «بدر» أقوال : الأول : بدر . اسم بئر لرجل يقال له «بدر» فسميت البئر باسم صاحبها هذا قول الشعبي . الثاني : أنه اسم للبئر كما يسمى البلد باسم من غير أن ينقل اليه اسم صاحبه ، وهذا قول الواقدي وشيوخه . وأنكروا قول الشعبي وهو ماء بين مكة والمدينة

(المسألة الثانية) «أذلة» جمع ذليل ، قال الواحدي : الأصل في الفعل إذا كان صفة أن يجمع على فعلاء ، كظريف وظرفاء ، وكثير وكثراء ، وشريك وشركاء . إلا أن لفظ «فعلاء» اجتنبهوه في التضعيف ، لأنهم لو قالوا : قليل وقللاء ، وخليل وخللاء ، لاجتمع حرفان من جنس واحد ، فعدل إلى أفعلة ، لأن من جموع الفعل : الأفعلة كجريب وأجربة ، وقفيز وأقفرة . فجعلوا جمع ذليل أذلة ، قال صاحب الكشاف : الأذلة . جمع قلة ، وإنما ذكر جمع القلة ليدل على أنهم مع ذلهم كانوا قليلين .

(المسألة الثالثة) قوله (وأتم أذلة) في موضع الحال ، وإنما كانوا أذلة لوجوه : الأول : أنه تعالى قال (ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين) فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية ، وذلك هو تفسيره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح ، والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ، ونقيضه العز وهو القوة والغلبة ، روى أن المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر ، وما كان فيهم إلا فرس واحد ، وأكثرهم كانوا رجالة . وربما كان الجمع منهم يركب جملاً واحداً . والكفار قرييين من ألف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الأسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني : لعل المراد أنهم كانوا أذلة في زعم المشركين واعتقادهم لأجل قلة عددهم وسلاحهم . وهو مثل ما حكى الله عن الكفار أنهم قالوا (ليخرجن الأعرض منها الأذل) الثالث : أن الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة ، وإلى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على أولئك

إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَنْ يَكْفِيَكُمْ أَنْ يُدْعِمَ رَبُّكُمْ ثَلَاثَةَ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ

مَنْزِلِينَ ﴿١٢٤﴾

الكفار، فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مقررا في نفوسهم «فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم

ثم قال تعالى ﴿فاتقوا الله﴾ أى في الثبات مع رسوله (لعلكم تشكرون) بتقواكم ما أنعم به عليكم من نصرته أو لعل الله ينعم عليكم نعمة أخرى تشكرونها، فوضع الشكر موضع الانعام لأنه سبب له

ثم قال تعالى ﴿إذ تقول للؤمنين ألن يكفيكم أن يدعكم ربكم ثلاثة آلاف من الملائكة منزلين﴾ وفيه مسائل:

﴿المسألة الأولى﴾ اختلف المفسرون في أن هذا الوعد حصل يوم بدر، أو يوم أحد، ويتفرع على هذين القولين بيان العامل في «إذ» فإن قلنا هذا الوعد حصل يوم بدر كان العامل في «إذ» قوله (نصركم الله) والتقدير: إذ نصركم الله بيدروا أنتم أذلة تقول للؤمنين. وإن قلنا أنه حصل يوم أحد كان ذلك بدلا ثانيا من قوله (وإذ غدوت) إذا عرفت هذا فنقول:

﴿القول الأول﴾ أنه يوم أحد، وهو مروى عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن إسحاق، والحجة عليه من وجوه:

﴿الحجة الأولى﴾ أن يوم بدر إنما أمد رسول الله صلى الله عليه وسلم بألف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال (إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أنى يمدكم بألف من الملائكة) فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف يوم بدر؟

﴿الحجة الثانية﴾ أن الكفار كانوا يوم بدر ألفا أو ما يقرب منه، والمسلمون كانوا على الثلث منهم لأنهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر، فأنزل الله تعالى يوم بدر ألفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين، فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار، فكذلك يوم أحد كان عدد المسلمين ألفا، وعدد الكفار ثلاثة آلاف، فكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما في يوم بدر، فوعدهم الله في هذا اليوم أن ينزل ثلاثة آلاف من الملائكة

ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين ، فيصير ذلك دليلا على أن المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزمهم يوم بدر ، ثم جعل الثلاثة آلاف خمسة آلاف لتزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويحول الخوف عن قلوبهم ، ومعلوم أن هذا المعنى إنما يحصل إذا قلنا إن هذا الوعد إنما حصل يوم أحد .

(الحجة الثالثة) أنه تعالى قال في هذه الآية (ويأتوك من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين) والمراد: ويأتوك أعداؤكم من فورهم ، ويوم أحد هو اليوم الذي كان يأتهم الأعداء ، فأما يوم بدر فالأعداء ما أتوهم ، بل هم ذهبوا إلى الأعداء .

فان قيل لو جرى قوله تعالى (ألن يكفكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة) في يوم أحد ثم إنه ما حصل هذا الامداد لزم الكذب .

والجواب عنه من وجهين : الأول : أن إنزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط أن يصبروا ويتقوا في المعانم ، ثم انهم لم يصبروا ولم يتقوا في المعانم ، بل خالفوا أمر الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلما فات الشرط لاجرم فأت المشروط ، وأما إنزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك للذين يؤمنون الذين بوأهم مقاعد للقتال وأمرهم بالسكون والثبت في تلك المقاعد ، فهذا يدل على أنه صلى الله عليه وسلم إنما وعدهم بهذا الوعد بشرط أن يثبتوا في تلك المقاعد : فلما أهملوا هذا الشرط لاجرم لم يحصل المشروط .

(الوجه الثاني) في الجواب : لانسلم أن الملائكة ما نزلت ، روى الواقدي عن مجاهد أنه قال : حضرت الملائكة يوم أحد ولكنهم لم يقاتلوا ، وروى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فأخذه ملك في صورة مصعب ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا مصعب ، فقال الملك لست بمصعب ، فعرف الرسول صلى الله عليه وسلم أنه ملك أمد به ، وعن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه أنه قال : كنت أرى السهم يومئذ في رجلي أبيض حسن الوجه وما كنت أعرفه ، فظننت أنه ملك ، فهذا ما نقله في تقرير هذا الوجه

إذا عرفت هذا فنقول : نظم الآية على هذا التأويل أنه تعالى ذكر قصة أحد ، ثم قال (وعلى الله فليتوكل المؤمنون) أي يجب أن يكون توكلهم على الله لا على كثرة عددهم وعددهم فلقد نصرهم الله بيد وأتم أذله ، فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة في سائر المواضع ، ثم بعد هذا أعاد الكلام إلى قصة أحد فقال (إذ تقول للمؤمنين ألن يكفكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة)

(القول الثاني) أن هذا الوعد كان يوم بدر ، وهو قول أكثر المفسرين ، واحتجوا على صحته بوجوه

﴿الحجة الأولى﴾ أن الله تعالى قال (ولقد نصركم الله يدر وأنتم أذلة . إذ تقول للمؤمنين ألن يكفيكم) كذا وكذا ، فظاهر هذا الكلام يقتضى أن الله تعالى نصرهم يدر حينما قال الرسول للمؤمنين هذا الكلام ، وهذا يقتضى أنه عليه الصلاة والسلام قال هذا الكلام يوم بدر

﴿الحجة الثانية﴾ أن قلة العدد والعدد كانت يوم بدر أكثر وكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم أكثر ، فكان صرف هذا الكلام الى ذلك اليوم أولى

﴿الحجة الثالثة﴾ أن الوعد بانزال ثلاثة آلاف من الملائكة كان مطلقاً غير مشروط بشرط ، فوجب أن يحصل ، وهو إنما حصل يوم بدر لا يوم أحد ، وليس لأحد أن يقول انهم نزلوا لكنهم ماقاتلوا لأن الوعد كان بالامداد بثلاثة آلاف من الملائكة ، وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة ، والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم أحد ، ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن دلائل الأولين فقالوا

﴿أما الحجة الأولى﴾ وهى قولكم : الرسول صلى الله عليه وسلم إنما أمد يوم بدر بألف من الملائكة

فالجواب عنها من وجهين : الأول : أنه تعالى أمد أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بألف ثم زاد فيهم ألفين فصاروا ثلاثة آلاف ، ثم زاد ألفين آخرين فصاروا خمسة آلاف ، فكانه عليه الصلاة والسلام قال لهم : ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بألف من الملائكة فقالوا بلى ، ثم قال : ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف فقالوا بلى ، ثم قال لهم : ان تصبروا وتنفقوا يمدكم ربكم بخمسة آلاف ، وهو كما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه «أيسركم أن تكونوا ربع أهل الجنة قالوا نعم قال أيسركم أن تكونوا ثلث أهل الجنة قالوا نعم قال فأنى أرجو أن تكونوا نصف أهل الجنة

﴿الوجه الثانى فى الجواب﴾ أن أهل بدر إنما أمدوا بألف على ما هو مذكور فى سورة الأنفال ، ثم بلغهم أن بعض المشركين يريد إمداد قريش بعدد كثير فنفقوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم . فوعدهم الله بأن الكفار إن جاءهم مدد فأنا أمدكم بخمسة آلاف من الملائكة ، ثم انه لم يأت قريشاً ذلك المدد ، بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش . فاستغنى عن إمداد المسلمين بالزيادة على الألف .

﴿وأما الحجة الثانية﴾ وهى قولكم : إن الكفار كانوا يوم بدر ألفاً فأنزله الله ألفاً من الملائكة ويوم أحد ثلاثة آلاف فأنزله الله ثلاثة آلاف .

فالجواب : انه تقريب حسن ، ولكنه لا يوجب أن يكون الأمر كذلك ، بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد .

(وأما الحجة الثالثة) وهي التمسك بقوله (ويأتوكم من فورهم)

فالجواب عنه : أن المشركين لما سمعوا أن الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه قد تعرضوا للعبير نار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فأخبرهم الله تعالى : أنهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين ، والله أعلم بمراده

(المسألة الثانية) اختلفوا في عدد الملائكة ، وضبط الأقوال فيها أن من الناس من ضم العدد الناقص إلى العدد الزائد ، فقالوا : لأن الوعد بامداد الثلاثة لا شرط فيه ، والوعد بامداد الخمسة مشروط بالصبر والتقوى وبجىء الكفار من فورهم ، فلا بد من التغاير وهو ضعيف ، لأنه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة بشرط أن تكون الثلاثة التي هي جزؤها مشروطة بذلك الشرط ومنهم من أدخل العدد الناقص في العدد الزائد . أما على تقدير الأول : فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة آلاف لأنه تعالى ذكر الألف ، وذكر ثلاثة آلاف ، وذكر خمسة آلاف ، والمجموع تسعة آلاف ، وإن حملناها على قصة «أحد» فليس فيها ذكر الألف ، بل فيها ذكر ثلاثة آلاف ، وخمسة آلاف ، والمجموع : ثمانية آلاف . وأما على التقدير الثاني : وهو إدخال الناقص في الزائد فقالوا : عدد الملائكة خمسة آلاف ، لأنهم وعدوا بالآلاف ، ثم ضم إليهم ألفان ، فلا جرم وعدوا بثلاثة آلاف ، ثم ضم إليهم ألفان آخران ، فلا جرم وعدوا بخمسة آلاف ، وقد حكينا عن بعضهم أنه قال أمدأهل بدر بألف ، فقيل : إن كرز بن جابر المحاربي يريد أن يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم : ألن يكفيكم يعني بتقدير أن يجيء المشركين مدد فأنه تعالى يمدكم أيضا بثلاثة آلاف وخمسة آلاف ، ثم ان المشركين ما جاءهم المدد ، فكذا ههنا الزائد على الألف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة والله أعلم بمراده

(المسألة الثالثة) أجمع أهل التفسير والسير أن الله تعالى أنزل الملائكة يوم بدر ، وأنهم قاتلوا الكفار ، قال ابن عباس رضى الله عنهما : لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون ، وهذا قول الأكثرين وأما أبو بكر الاصم فإنه أنكر ذلك أشد الانكار واحتج عليه بوجوه :

(الحجة الأولى) ان الملك الواحد يكتفى في اهلاك الارض ، ومن المشهور أن جبريل عليه

السلام أدخل جناحه تحت المدائن الأربع لقوم لوط وبلغ جناحه إلى الأرض السابعة ثم رفعها إلى السماء وقلب عاليها سافلها ، فاذا حضر هو يوم بدر فأى حاجة إلى مقاتلة الناس مع الكفار ؟ ثم بتقدير حضوره ، فأى فائدة في ارسال سائر الملائكة ؟

﴿الحجة الثانية﴾ أن أكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقابله من الصحابة معلوم وإذا كان كذلك امتنع إسناد قتله إلى الملائكة .

﴿الحجة الثالثة﴾ الملائكة لوقاتلوا لكانوا إما أن يصيروا بحيث يراهم الناس أو لا يراهم الناس فان رآهم الناس : فاما أن يقال انهم رأوهم في صورة الناس أو في غير صورة الناس ، فان كان الأول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول ثلاثة آلاف أو أكثر ، ولم يقل أحد بذلك ، ولأن هذا على خلاف قوله تعالى (ويقللکم فی أعینهم) وإن شاهدوهم في صورة غير صورة الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق ، فان من شاهد الجن لاشك أنه يشتد فزعهم ولم ينقل ذلك البتة .

﴿وأما القسم الثاني﴾ وهو أن الناس مارأوا الملائكة فعلى هذا التقدير : إذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون وأسقطوا الكفار عن الأفراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون حصول هذه الأفعال ، مع أنهم ما كانوا شاهدوا أحدا من الفاعلين ، ومثل هذا يكون من أعظم المعجزات ، وحينئذ يجب أن يصير الجاحد لمثل هذه الحالة كافرا متمردا ، ولما لم يوجد شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم أيضا .

﴿الحجة الرابعة﴾ أن هؤلاء الملائكة الذين نزلوا ، إما أن يقال : انهم كانوا أجساما كشيعة أو لطيفة ، فان كان الأول وجب أن يراهم الكل وأن تكون رؤيتهم كروية غيرهم ، ومعلوم أن الأمر ما كان كذلك ، وان كانوا أجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ، ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك مما تروونه

واعلم أن هذه الشبهة إنما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة . فأما من يقربهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات ، فما كان يليق بأبي بكر الأصم انكار هذه الأشياء مع أن نص القرآن ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر . روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من أحد جعلوا يتحدثون في أديتهم بما ظفروا ، ويقولون لم نر الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كنا نراهم يوم بدر . والشبهة المذكورة إذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت ، فانه تعالى يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع الممكنات وبحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات



بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة  
آلاف من الملائكة مسومين «١٢٥»

(المسألة الرابعة) اختلفوا في كيفية نصره الملائكة قال بعضهم : بالقتال مع المؤمنين ، وقال بعضهم : بل بتقوية نفوسهم واشعارهم بأن النصر لهم وبالقائه الرعب في قلوب الكفار ، والظاهر في المدد أنهم يشركون الجيش في قتال ان وقعت الحاجة اليهم ، ويجوز أن لاتقع الحاجة اليهم في نفس القتال وأن يكون مجرد حضورهم كافيا في تقوية القلب ، وزعم كثير من المفسرين أنهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (ألن يكفيكم) معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالأمر ، يقال كفاه أمر كذا اذا سد خلته ، ومعنى الامداد إعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل : ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه أمده يمهده ، وما كان على جهة الزيادة قيل فيه : مده يمهده ، ومنه قوله (والبحر يمهده)

(المسألة السادسة) قرأ ابن عامر (منزلين) مشدد الزاى مفتوحة على التكثير ، والباقون بفتح الزاى مخففة وهما لفتان

(المسألة السابعة) قال صاحب الكشف : إنما قدم لهم الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى (ألن يكفيكم) انكار ان لا يكفيكم الامداد بثلاثة آلاف من الملائكة وإنما جيء بان التي هي لتأكيد النفي للاشعار بانهم كانوا قتلهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالأيسين من النصر

ثم قال تعالى (بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين)

وفي هذه الآية مسائل :

(المسألة الأولى) بلى : إيجاب لما بعد «لن» يعنى بل يكفيكم الامداد ، فأوجب الكفاية ، ثم قال (ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا) يعنى والمشركون يأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بأكثر من ذلك العدد وهو خمسة آلاف ، فجعل بجى خمسة آلاف من الملائكة مشروطا بثلاثة أشياء ، الصبر والتقوى وبجى الكفار على الفور ، فلما لم توجد هذه الشرائط لاجرم

وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ  
عِنْدَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ «١٢٦» لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْتَسِبَهُمْ فَيَنْقَلِبُوا  
خَائِبِينَ «١٢٧»

لم يوجد المشروط .

﴿المسألة الثانية﴾ الفور مصدر من : فارت القدر إذا غلت ، قال تعالى (حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور) قيل إنه أول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة ، يقال جاء فلان ورجع من فوره ، ومنه قول الأصوليين الأمر للفور أو اتراخي ، والمعنى حدة مجيء العدو وحرارته وسرعته .

﴿المسألة الثالثة﴾ قرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم (مسومين) بكسر الواو أى معلين علوا أنفسهم بعلامات مخصوصة ، وأكثر الأخبار أنهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها ، والباقون بفتح الواو، أى سومهم الله أو بمعنى أنهم سوموا أنفسهم ، فكان في المراد من التسويم في قوله (مسومين) قولان : الأول : السومة العلامة التي يعرف بها الشيء من غيره ، ومضى شرح ذلك في قوله (والخيل المسومة) وهذه العلامة يعلها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها ، وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم بدر «سوموا فان الملائكة قد سومت» قال ابن عباس : كانت الملائكة قد سوموا أنفسهم بالعلماء الصفر ، وخيولهم وكانوا على خيل بلق ، بأن علقوا الصوف الأبيض في نواصيها وأذنانها ، وروى أن حمزة بن عبد المطلب كان يعلم بريشة نعامه ، وأن علياً كان يعلم بصوفة بيضاء وان الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء ، وأن أبادجانة كان يعلم بعصابة حمراء ﴿القول الثاني﴾ في تفسير المسومين انه بمعنى المرسلين مأخوذا من الابل السائمة المرسلة في الرعى ، تقول أسمت الابل إذا أرسلتها، ويقال في التكثير سومت كما تقول أكرمت وكرمت ، فن قرأ (مسومين) بكسر الواو فالمعنى أن الملائكة أرسلت خيلها على الكفار لقتلهم وأسرمهم ، ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى أن الله تعالى أرسلهم على المشركين ليهلكهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش .

قوله تعالى ﴿وما جعله الله الا بشري لكم ولتطمئن قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا أو يكبتهم فينقلبوا خائبين﴾

الكتانية في قوله (وما جعله الله) عائدة على المصدر كأنه قال : وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بأنكم تنصرون فدل «يمدكم» على الامداد فكفى عنه ، كما قال (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق) معناه : وان أكله لفسق فدل «تأكلوا» على الأكل فكفى عنه ، وقال الزجاج (وما جعله الله) أى ذكر المدد (الإبشرى) والبشرى اسم من الإبشار ومضى الكلام فى معنى التبشير فى سورة البقرة فى قوله (وبشر الذين آمنوا)

ثم قال «ولتطمئن قلوبكم به» وفيه سؤال :

وهو أن قوله (ولتطمئن) فعل وقوله (الا بشرى) اسم وعطف الفعل على الاسم مستنكر ، فكان الواجب أن يقال الا بشرى لكم واطمئنا أو يقال الا لبشركم ولتطمئن قلوبكم به فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم

والجواب عنه من وجهين : الأول : فى ذكر الامداد مطلوبان ، وأحدهما أقوى فى المطلوبة من الآخر ، فأحدهما ادخال السرور فى قلوبهم وهو المراد بقوله (الا بشرى) والثانى حصول الطمأنينة على أن اعانة الله ونصرته معهم فلا يجنبوا عن المحاربة ، وهذا هو المقصود الاصلى «ففرق بين هاتين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين فى المطلوبة فكونه بشرى مطلوب» ولكن المطلوب الاقوى حصول الطمأنينة ، فلهذا أدخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال (ولتطمئن) ونظيره قوله (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة) ولما كان المقصود الاصلى هو الركوب أدخل حرف التعليل عليها فكذباهنا . الثانى : قال بعضهم فى الجواب : الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم

ثم قال «وما النصر الا من عند الله» والغرض منه أن يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على أن ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله (العزیز الحكيم) فالعزیز إشارة الى كمال قدرته ، والحكيم إشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا يعجز عن اجابة الدعوات ، وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ، ولا الاعانة الا من فضله وكرمه .

ثم قال «ليقطع طرفا من الذين كفروا» واللام فى (ليقطع طرفا) متعلق بقوله (وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم) والمعنى أن المقصود من نصركم بواسطة إمداد الملائكة هو أن يقطعوا طرفا من الذين كفروا ، أى يهلكوا طائفة منهم ويقتلوا قطعة منهم ، وقيل إنه راجع إلى قوله (ولتطمئن قلوبكم به وليقطع طرفا) ولكنه ذكر بغير حرف العطف لأنه إذا كان البعض قريبا من البعض جاز

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (١٢٨)

حذف العاطف «وهو كما يقول السيد لعبده: أكرمك لتخدمني، لتعيني، لتقوم بخدمتي» حذف العاطف لأن البعض يقرب من البعض فكذا هنا «وقوله (طرقاً) أى طائفة وقطعة وإنما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف ولم يحسن ذكر الوسط» لأنه لا وصول إلى الوسط إلا بعد الأخذ من الطرف، وهذا يوافق قوله تعالى (قاتلوا الذين يلونكم) وقوله (أو لم يروا أنا تأتي الأرض ننقصها من أطرافها)

ثم قال «(أو يكتبهم) الكبت في اللغة صرع الشيء على وجهه» يقال: كبتته فانكبت «هذا تفسيره» ثم قد يذكر والمراد به الإخزاء والهلاك واللعن والهزيمة والغيط والاذلال، فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت «وقوله (خائبين) الخيبة هى الحرمان والفرق بين الخيبة وبين اليأس أن الخيبة لا تكون إلا بعد التوقع. وأما اليأس فإنه قد يكون بعد التوقع وقبله، فنقيض اليأس الرجاء» ونقيض الخيبة الظفر، والله أعلم.

قوله تعالى «ليس لك من الأمر شيء أو يتوب عليهم أو يعذبهم فإنهم ظالمون»  
في الآية مسائل:

(المسألة الأولى) في سبب نزول هذه الآية قولان: الأول وهو المشهور: أنها نزلت في قصة أحد، ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على ثلاثة أوجه: أحدها: أنه أراد أن يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات: أحدها: روى أن عتبة بن أبي وقاص شجّه وكسر ربايعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى أبي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول «كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو يدعوهم إلى ربهم» ثم أراد أن يدعو عليهم فنزلت هذه الآية. وثانيها: ما روى سالم بن عبد الله عن أبيه عبد الله بن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن أقواماً فقال «اللهم العن أبا سفيان» اللهم العن الحرث بن هشام» اللهم العن صفوان بن أمية» فنزلت هذه الآية (أو يتوب عليهم) فتاب الله على هؤلاء وحسن إسلامهم، وثالثها: أنها نزلت في حمزة ابن عبد المطلب وذلك لأنه صلى الله عليه وسلم لم أره ورأى ما فعلوا به من المثلة قال «لأمثلن منهم بثلاثين» فنزلت هذه الآية. قال القفال رحمه الله: وكل هذه الأشياء حصلت يوم أحد، فنزلت هذه الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على كل الاحتمالات. الثاني: في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت بسبب أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يلعن المسلمين الذين خالفوا أمره والذين انهزموا فتمنع الله

من ذلك وهذا القول مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما  
 ﴿الوجه الثالث﴾ أنه صلى الله عليه وسلم أراد أن يستغفر للمسلمين الذين انهزموا وخالفوا  
 أمره ويدعو عليهم فنزلت الآية ، فهذه الاحتمالات والوجوه كلها مفرعة على قولنا إن هذه الآية  
 نزلت في قصة أحد .

﴿القول الثاني﴾ أنها نزلت في واقعة أخرى وهى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث جمعاً من  
 خيار أصحابه إلى أهل بئر معونة ليعلبوهن القرآن ، فذهب إليهم عامر بن الطفيل مع عسكره وأخذهم ،  
 وقتلهم فجرع من ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم جزعاً شديداً ودعا على الكفار أربعين يوماً .  
 فنزلت هذه الآية ، هذا قول مقاتل وهو بعيد ، لأن أكثر العلماء اتفقوا على أن هذه الآية في قصة  
 أحد ، وسياق الكلام يدل عليه ، وإلقاء قصة أجنبية عن أول الكلام وآخره غير لائق .

﴿المسألة الثانية﴾ ظاهر هذه الآية يدل على أنها وردت في أمر كان النبي صلى الله عليه وسلم  
 يفعل فيه فعلاً ، وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال . وهو أن ذلك الفعل إن  
 كان بأمر الله تعالى ، فكيف منعه الله منه ؟ وإن قلنا إنه ما كان بأمر الله تعالى وبأذنه ، فكيف يصح  
 هذا مع قوله (وما ينطق عن الهوى) وأيضاً دلت الآية على عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ،  
 فالأمر المنوع عنه في هذه الآية إن كان حسناً ، فلم منعه الله ؟ وإن كان قبيحاً فكيف يكون  
 فاعله معصوماً ؟ .

والجواب من وجوه : الأول ، أن المنع من الفعل لا يدل على أن المنوع منه كان مشتغلاً به  
 فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم (لئن أشركت ليحبطن عملك) وأنه عليه الصلاة والسلام  
 ما أشرك قط ، وقال (يا أيها النبي اتق الله) فهذا لا يدل على أنه ما كان يتق الله ، ثم قال و (لا تطع  
 الكافرين) وهذا لا يدل على أنه أطاعهم ، والفائدة في هذا المنع أنه لما حصل ما يوجب  
 الغم الشديد ، والغضب العظيم . وهو مثله عمه حمزة ، وقتل المسلمين ، والظاهر أن الغضب  
 يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل ، فلا جل أن لا تؤدى مشاهدة تلك المكاره إلى  
 ما لا يليق به من القول والفعل ، نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيذاً لطهارته : والثاني  
 لعله عليه الصلاة والسلام ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الأفضل والأولى ، فلا جرم أرشده  
 الله الى اختيار الأفضل والأولى ، ونظيره قوله تعالى (وإن عاقبتم فاعقبوا بمثل ما عاقبتم به ولئن  
 صبرتم لمو خير للصابرين واصبر وما صبرك إلا بالله) كانه تعالى قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم  
 فاكتف بالمثل ، ثم قال ثانياً : وان تركته كان ذلك أولى ، ثم أمره أمراً جازماً بتركه فقال (واصبر  
 وما صبرك إلا بالله)

﴿والوجه الثالث﴾ في الجواب: لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه ، فنص الله تعالى على المنع منه ، وعلى هذا التقدير لا يدل هذا النهى على القدرح في العصمة .

﴿المسألة الثالثة﴾ قوله (ليس لك من الأمر شيء) فيه قولان : الأول : أن معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء ، وعلى هذا فنقل عن المفسرين عبارات : أحدها : ليس لك من مصالح عبادى شيء إلا ما أوحى اليك ، وثانيها : ليس لك من مسألة اهلاكم شيء لانه تعالى أعلم بالمصالح فربما تاب عليهم ، وثالثها : ليس لك في أن يتوب الله عليهم ولا في أن يعذبهم شيء .

﴿والقول الثانى﴾ أن المراد هو الأمر الذى يضاد النهى والمعنى : ليس لك من أمر خلق شيء .

الا اذا كان على وفق أمرى وهو كقوله (ألا له الحكم) وقوله (لله الأمر من قبل ومن بعد) وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول ، الا ما كان باذنه وأمره وهذا هو الارشاد إلى أكمل درجات العبودية ، ثم اختلفوا في أن المنع من اللعن لآى معنى كان ؟ منهم من قال الحكمة فيه أنه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار أنه يتوب ، أو ان لم يتب لكنه علم أنه سيولد منه ولد يكون مسلماً برا تقياً ، وكل من كان كذلك ، فان اللاتق برحة الله تعالى أن يمهله في الدنيا وأن يصرف عنه الآفات إلى أن يتوب ، أو إلى أن يحصل ذلك الولد ، فاذا حصل دعاء الرسول عليهم بالاهلاك ، فان قبلت دعوته فات هذا المقصود ، وإن لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم ، فلأجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وأمره بأن يفوض الكل إلى علم الله تعالى ، ومنهم من قال : المقصود منه إظهار عجز العبودية وأن لا يخوض العبد في أسرار الله تعالى في ملكه وملكوته ، وهذا هو الأحسن عندى والأوفق لمعرفة الأصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية

﴿المسألة الرابعة﴾ ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولين : أحدهما : أن قوله (أو يتوب عليهم) عطف على ما قبله والتقدير: ليقطع طرفاً من الذين كفروا أو يكتبهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم ، ويكون قوله (ليس لك من الأمر شيء) كالسلام الاجنبى الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه ، كما تقول ضربت زيدا ، فاعلم ذلك وعمراً ، فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها .

﴿والقول الثانى﴾ أن معنى «أو» ههنا معنى حتى ، أو إلا أن ، كقولك : لا لزمنك أو تعطيتنى حتى ، والمعنى إلا أن تعطيتنى أو حتى تعطيتنى ، ومعنى الآية ليس لك من أمرهم شيء إلا أن يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم أو يعذبهم فتتشفى منهم

وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ  
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٩﴾

(المسألة الخامسة) قوله تعالى (أويتوب عليهم) مفسر عند أصحابنا بخلق التوبة فيهم ، وذلك عبارة عن خالق الندم فيهم على ماضى ، وخلق العزم فيهم على أن لا يفعلوا مثل ذلك فى المستقبل ، قال أصحابنا: وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل ، وذلك لأن الندم عبارة عن حصول إرادة فى الماضى متعلقة بترك فعل من الأفعال فى المستقبل ، وحصول الارادات والكراهات فى القلب لا يكون بفعل العبد ، لأن فعل العبد مسبوق بالارادة ، فلو كانت الارادات فعلا للعبد لافتقر العبد فى فعل تلك الارادة إلى إرادة أخرى ، ويلزم التسلسل وهو محال ، فعلنا أن حصول الارادات . والكراهات فى القلب ليس الابتخلق الله تعالى وتكوينه ابتداء ، ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم ، وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات ، علمنا أن التوبة لا تحصل للعبد بالخلق الله تعالى ، فصار هذا البرهان مطابقاً لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله (أويتوب عليهم) وأما المعزلة فانهم فسروا قوله (أويتوب عليهم) اما بفعل الالطاف ، أو بقبول التوبة .  
أما قوله تعالى (فانهم ظالمون) ففيه مسائل :

(المسألة الأولى) ان كان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار صح الكلام وهو أنه تعالى سبهم ظالمين لأن الشرك ظلم قال تعالى (ان الشرك لظلم عظيم) وان كان الغرض منها منعه من الدعاء على المسلمين الذين خالفوا أمره صح الكلام أيضاً لأن من عصى الله فقد ظلم نفسه .

(المسألة الثانية) يحتمل أن يكون المراد من العذاب المذكور فى هذه الآية هو عذاب الدنيا وهو القتل والانسرو أن يكون عذاب الآخرة . وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض إلى الله .  
(المسألة الثالثة) قوله تعالى (فانهم ظالمون) جملة مستقلة ، الا أن المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب ، والمعنى أو يعذبهم فانه إن عذبهم إنما يعذبهم لأنهم ظالمون .

قوله تعالى (ولله مافی السموات ومافی الأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم) فيه مسألتان .

(المسألة الأولى) ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره أولاً من قوله (ليس لك من الامر شيء) والمعنى أن الامر إنما يكون لمن له الملك ، وملك السموات والأرض ليس إلا الله تعالى



فالأمر في السموات والأرض ليس إلا لله ، وهذا برهان قاطع .  
 ﴿المسألة الثانية﴾ إنما قال (مافي السموات ومافي الأرض) ولم يقل «من» لأن المراد الإشارة إلى الحقائق والمسايات فدخل فيه الكل .

أما قوله ﴿يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ فاعلم أن أصحابنا يحتجون بهذه الآية على أنه سبحانه له أن يدخل الجنة بحكم إلهيته جميع الكفار والمردة ، وله أن يدخل النار بحكم إلهيته جميع المقربين والصديقين ، وأنه لا اعتراض عليه في فعل هذه الأشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك أيضا ، وذلك أن فعل العبد يتوقف على الإرادة وتلك الإرادة مخلوقة لله تعالى ، فإذا خلق الله تلك الإرادة أطاع وإذا خلق النوع الآخر من الإرادة عصى ، فطاعة العبد من الله ومعصيته أيضا من الله ، وفعل الله لا يوجب على الله شيئا ألبتة ، فلا الطاعة توجب الثواب ولا المعصية توجب العقاب ، بل الكل من الله بحكم إلهيته وقهره وقدرته ، فصح ما دعينا أنه لو شاء يعذب جميع المقربين حسن منه ، ولو شاء يرحم جميع الفراعنة حسن منه ذلك ، وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) .

فان قيل : أليس أنه ثبت أنه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والأنبياء .  
 قلنا : مدلول الآية أنه لو أراد الفعل ولا اعتراض عليه ، وهذا القدر لا يقتضى أنه يفعل أو لا يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ، ثم ختم الكلام بقوله (والله غفور رحيم) والمقصود بيان أنه وإن حسن كل ذلك منه إلا أن جانب الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان .

---

تم الجزء الثامن ، وبليه إن شاء الله تعالى الجزء التاسع ، وأوله قوله تعالى  
 ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا﴾ أعان الله تعالى على إكمال



فهرس  
الجزء الثامن

من

التفسير الكبير

للإمام

الحسن البصري

صفحة		صفحة	
٤٠	قوله تعالى «قال رب أنى يكون لى غلام»	٢	قوله تعالى «قل اللهم مالك الملك»
٤٢	» «قال رب اجعل لى آية»	٧	» «وتعز من تشاء وتذل من تشاء»
٤٤	» «واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار»	٩	» «بيدك الخير إنك على كل شىء قدير»
٤٥	» «وإذ قالت الملائكة يامريم ان الله اصفاك وطهرك»	١٠	» «وتخرج الحى من الميت وتخرج الميت من الحى»
٤٦	» «يا مريم اقنتى لربك» الآية	١١	» «لا يتخذ المؤمنون الكافرين»
٤٧	» «ذلك من أنباء الغيب نوحيه»	١٣	» «الا أن تتقوا منهم تقاة»
٤٩	» «إذ قالت الملائكة يامريم ان الله يبشرك بكلمة منه»	١٤	» «ويحذركم الله نفسه»
٥٢	» «اسمه المسيح عيسى بن مريم»	١٥	» «قل ان تحفوا ما فى صدوركم»
٥٣	» «وجيها فى الدنيا والآخرة»	١٦	» «يوم تجد كل نفس ما عملت»
٥٤	» «ويكلم الناس فى المهد وكهلا»	١٨	» «قل ان كنتم تحبون الله»
٥٦	» «قالت رب أنى يكون لى غلام»	٢٠	» «قل أطيعوا الله والرسول»
٥٧	» «ورسولا الى بنى إسرائيل»	٢١	» «ان الله اصطفى آدم ونوحا»
٥٨	» «أنى أخلق لكم من الطين كهية الطير»	٢٤	» «ذرية بعضها من بعض»
٦٠	» «وأبرى الأكمه والأبرص»	٢٥	» «إذ قالت امرأة عمران رب إنى نذرت لك ما فى بطنى»
٦١	» «وأنبتكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم»	٢٩	» «فتقبلها ربها بقبول حسن»
٦٢	» «ومصدقا لما بين يدى من التوراة»	٣٠	» «وأنبتنا نباتا حسنا»
٦٣	» «فلما أحسن عيسى منهم الكفر قال من أنصارى الى الله»	٣١	» «كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا»
٧١	» «إذ قال الله يا عيسى انى متوفيك»	٣٣	» «قال يامريم أنى لك هذا»
		٣٤	» «هنالك دعا زكريا ربه»
		٣٦	» «فنادته الملائكة وهو قائم»
		٣٧	» «ان الله يبشرك بيحيى»

صفحة	صفحة
١٠١ قوله تعالى «ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم»	٧٤ قوله تعالى «ثم إلى مرجعكم فأحكم بينكم
» «يختص برحمته من يشاء»	فيما كنتم فيه تختلفون»
١٠٥ » «ومن أهل الكتاب من إن	٧٦ » «فأما الذين كفروا فأعذبهم»
تأمنه بقنطار»	٧٧ » «وأما الذين آمنوا و عملوا
١٠٨ » «ذلك بأنهم قالوا ليس علينا	الصالحات فيوفيههم أجورهم»
في الأميين سبيل»	٧٨ » «ذلك تتلوه عليكم من الآيات
١٠٩ » «بلى من أوفى بعهده واتقى»	والذكر الحكيم»
١١٠ » «إن الذين يشترون بعهد الله	٧٩ » «إن مثل عيسى عند الله
وأيمانهم ثمناً قليلاً»	٨١ » «الحق من ربك»
١١٣ » «وإن منهم لفريقاً يلوون	٨٢ » «فمن حاجك فيه»
ألسنتهم بالكتاب»	٨٩ » «إن هذا هو القصص الحق»
١١٦ » «ما كان لبشر أن يؤتيه الله	٩٠ » «قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى
الكتاب والحكم والنبوة»	كلمة سواء بيننا وبينكم»
١٢٠ » «ولا يأمركم أن تتخذوا	٩٣ » «يا أهل الكتاب لم تحاجون
الملائكة والنبين أرباباً»	في إبراهيم»
١٢١ » «وإذا أخذ الله ميثاق النبيين»	٩٤ » «هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما
١٢٥ » «ثم جاءكم رسول مصدق	لكم به علم»
لما معكم»	٩٥ » «إن أولى الناس بإبراهيم»
١٢٨ » «قال أأقررتم وأخذتم على	٩٦ » «ودت طائفة من أهل
ذلكم إصرى»	الكتاب لو يضلونكم»
١٢٩ » «أفغير دين الله يبغون»	٩٧ » «يا أهل الكتاب لم تكفرون
١٣٠ » «وله أسلم من في السموات	بآيات الله»
١٣١ » «قل آمنا بالله وما أنزل علينا»	٩٨ » «يا أهل الكتاب لم تلبسون
١٣٣ » «لا نفرق بين أحد منهم»	الحق بالباطل»
١٣٤ » «ومن يبتغ غير الإسلام ديناً»	٩٩ » «وقالت طائفة من أهل الكتاب

صفحة	صفحة
١٧٩ قوله تعالى «ولا تكونوا كالذين تفرقوا»	١٣٥ قوله تعالى «كيف يهدي الله قوما كفروا»
■ «يوم تبيض وجوه» ١٨٠	■ «أولئك جزاؤهم أن عليهم
■ «وأما الذين ابيضت وجوههم» ١٨٤	لعنة الله»
■ «كنتم خير أمة أخرجت للناس» ١٨٨	■ «إذ الذين كفروا بعد إيمانهم» ١٣٨
■ «ضربت عليهم الذلة» ١٩٥	■ «وأولئك هم الضالون» ١٣٩
■ «ليسوا سواء من أهل الكتاب» ١٩٨	■ «إن الذين كفروا وماتوا
■ «يؤمنون بالله واليوم الآخر» ٢٠٢	وهم كفار»
■ «و يأمرن بالمعروف»	■ «لن تتألوا البر حتى تنفقوا
■ «وما يفعلوا من خير» ٢٠٣	مما يحبون» ١٤٢
■ «إن الذين كفروا لن تغني عنهم» ٢٠٥	■ «وما تنفقوا من شيء» ١٤٤
■ «مثل ما ينفقون في هذه الحياة» ٢٠٦	■ «كل الطعام كان حلا» ١٤٥
■ «الدنيا كمثل ريح فيها صر»	■ «إلا ما حرم إسرائيل على نفسه» ١٤٨
■ «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا» ٢٠٩	■ «إن أول بيت وضع للناس» ١٥١
■ «بطانة من دونكم»	■ «مقام إبراهيم» ١٥٩
■ «ها أنتم أولاء تحبونهم» ٢١٣	■ «ولله على الناس حج البيت» ١٦٢
■ «إن تمسكم حسنة تسوهم» ٢١٥	■ «ومن كفر فإن الله غني
■ «وإذ غدوت من أهلك» ٢١٧	عن العالمين» ١٦٤
■ «إذ هممت طائفتان منكم» ٢٢٠	■ «قل يا أهل الكتاب لم تكفرون
■ «ولقد نصركم الله يدر» ٢٢١	بآيات الله» ١٦٦
■ «إذ تقول للمؤمنين» ٢٢٣	■ «يا أيها الذين آمنوا إن طيعوا
■ «بلى إن تصبروا وتتقوا» ٢٢٨	فريقا من الذين آتوا الكتاب» ١٦٩
■ «وما جعله الله إلا بشري لكم» ٢٢٩	■ «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله» ١٧١
■ «ليس لك من الأمر شيء» ٢٣١	■ «واعصموا بحبل الله جميعاً» ١٧٣
■ «ولله مافي السموات وما	■ «ولكن منكم أمة يدعون إلى
في الأرض» ٢٣٤	الخير

